

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento



**CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA Y GNOSEOLOGÍA
DEL YO EN PAUL NATORP DESDE LA
PERSPECTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA
REALISTA.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Raquel Vera González

Bajo la dirección de los doctores

Josef Seifert

Juan José García Norro

Madrid, 2010

- **ISBN: 978-84-692-9933-3**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento

**CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA Y GNOSEOLOGÍA DEL YO EN PAUL NATORP
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA**

Tesis para optar al grado de Doctor
presentada por:

Raquel Vera González

Bajo la dirección de los Prof. Dr.:

Josef Seifert

y

Juan José García Norro

Madrid, 2009

CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA Y GNOSEOLOGÍA DEL YO EN PAUL NATORP DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA.

PREFACIO	7
ACLARACIONES PRELIMINARES	15
§ 1. El método de la fenomenología realista.	15
a) <i>Necesidad</i>	16
b) <i>Intuición</i>	19
§ 2. Clasificación del Ser en tanto que <i>Wesen</i> y ‘ser en el espíritu’.	23
2.1. <i>Significados del término ‘Wesen’</i>	24
2.2. <i>Significados del ‘Ser en el espíritu’</i>	27
§ 3. El valor: ontológico y cualitativo.	30
CAPÍTULO I: CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO EN PAUL NATORP	33
§ 1. La exposición del problema. Estructura de la conciencia e incognoscibilidad del yo.	34
§ 2. Los elementos constituyentes o momentos metafísicos de la conciencia.	38
a) <i>El contenido</i>	40
b) <i>El yo y su conocimiento</i>	45
c) <i>La Bewusstheit y su conocimiento</i>	50
§ 3. La conciencia.	54
§ 4. Tiempo y espacio en relación a los elementos constituyentes de la conciencia.	57
§ 5. Relación conciencia-objeto (facultades del yo).	62
§ 6. El yo común (<i>das Gemein-Ich</i>).	65
§ 7. El método de la psicología: coincidencia entre la aparición objetiva y la subjetiva.	68
§ 8. Datos ofrecidos inmediatamente a la conciencia (<i>unmittelbare Gegebenheiten</i>).	78
§ 9. El monismo de NATORP.	80
<i>El neokantismo de NATORP con referencia a la cuestión del yo</i>	96
<i>Filosofía y psicología</i>	105
<i>Conclusión</i>	110
CAPÍTULO II: CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO CONCRETO Y EIDÉTICO: ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO	113
§ 1. La relación esencia-existencia en el yo concreto.	118
§ 2. Diferencia esencial entre lo físico y lo psíquico.	121
a) <i>De lo físico</i>	121

b) <i>De lo psíquico</i>	123
c) <i>La sustancia</i>	126
d) <i>La sustancialidad del alma: espiritualidad del alma humana en su intencionalidad por contraposición a los otros zoa</i>	131
e) <i>La sustancialidad del cuerpo y la individualidad del yo</i>	141
§ 3. <i>La vida del yo, una fuerza predominantemente espiritual –potencia–.</i>	149
§ 4. <i>El ser sujeto del yo (individualidad).</i>	158
§ 5. <i>La subjetividad del yo (temporalidad y espacialidad). De lo subjetivo.</i>	162
§ 6. <i>La índole espiritual del yo en la intencionalidad: el yo entiende, quiere y se ve afectado.</i>	175
a) <i>De que el yo entiende</i>	179
b) <i>De que el yo quiere</i>	187
c) <i>De la relación entre los afectos espirituales y el yo</i>	196
§ 7. <i>El yo y el organismo (Leib).</i>	201
§ 8. <i>Del estatuto ontológico del yo concreto y del eidos del yo.</i>	206
a) <i>El yo concreto es individual mientras que el eidos del yo es universal</i>	215
b) <i>El yo concreto posee una dignidad, el eidos del yo es en sí mismo el valor ontológico en estado ideal que el yo particular singulariza dotándole de su dignidad ontológica</i>	215
c) <i>La contingencia del yo concreto y la necesidad del eidos del yo</i>	218
d) <i>El yo concreto es único e irrepetible, la yoidad es común</i>	224
e) <i>Perfección existencial del yo concreto respecto de la perfección ideal del eidos del yo</i>	225
 CAPÍTULO III: CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO DESDE SU PERSPECTIVA DE SUJETO EN RELACIÓN A TÉRMINOS ANÁLOGOS	231
§ 1. <i>El yo y la conciencia.</i>	231
§ 2. <i>El yo y el sí-mismo (mismidad o selfhood).</i>	247
§ 3. <i>El yo y el alma.</i>	253
§ 4. <i>El yo y el espíritu.</i>	266
§ 5. <i>El yo y la persona.</i>	278
a) <i>De la fuerza personal del yo</i>	292
b) <i>Del ser sujeto personal del yo, de su individualidad personal</i>	295
c) <i>De la subjetividad personal del yo (temporalidad y espacialidad personales)</i>	298
d) <i>Del entendimiento personal del yo</i>	309
e) <i>De la voluntad personal del yo</i>	311
f) <i>De los afectos espirituales en el yo personal</i>	314
g) <i>De la intencionalidad personal del yo</i>	316
h) <i>Del yo personal y la corporeidad</i>	316

CAP. IV: CONOCIMIENTO DEL YO EN TANTO QUE SUJETO PERSONAL DE ÍNDOLE PREDOMINANTEMENTE ESPIRITUAL BIDIMENSIONAL: RESPUESTA DESDE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA	323
§ 1. La trascendencia y el conocimiento del yo.	324
§ 2. Qué entendemos por contenido de la conciencia.	330
§ 3. La intuición intelectual del <i>eidos</i> del yo.	332
§ 4. <i>Cogito, ergo sum</i>	340
§ 5. La experiencia inmediata del transvivir.	345
§ 6. El conocimiento de sí (<i>Selbsterkenntnis</i>).	362
§ 7. El yo de la abstracción.	366
§ 8. El lugar ontológico del yo trascendental.	372
 CAP. V: RECAPITULACIÓN Y SOLUCIÓN CRÍTICA AL CONOCIMIENTO NATORPIANO DEL YO	383
§ 1. Acerca de la distinción entre objeto y sujeto como dificultad para el conocimiento del yo.	383
§ 2. Evaluación de la validez de los métodos gnoseológicos con respecto al conocimiento del yo y en referencia a la negación natorpiana del mismo.	387
§ 3. Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal.	391
 BIBLIOGRAFÍA	399

ABREVIATURAS

A fin de facilitar la lectura, se emplearán varias abreviaturas de obras y expresiones de uso frecuente en la investigación, a continuación se indican las abreviaturas cuyo empleo considero que requieren ser expuestas en su correspondencia.

<i>AP:</i>	<i>Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode</i> de Paul NATORP
<i>EP:</i>	<i>Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode</i> de Paul NATORP
<i>o. c.:</i>	obra citada (se indicará el título y el autor en cada caso, pero no la edición si ya ha sido referida en alguna nota a pie de página anterior)
<i>npp.:</i>	nota a pie de página
<i>Contribuciones:</i>	<i>Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu</i> de Edith STEIN
<i>pp.:</i>	páginas
<i>S. Th.:</i>	<i>Summa Theologiae</i> de Santo Tomás de AQUINO

PREFACIO

El presente trabajo quiere llevar a cabo una crítica de la noción y gnoseología del yo propuesta por Paul NATORP principalmente en su *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Sin embargo, el fin último que tiene esta intención es exponer una determinada visión del yo defendida por mí y, en parte, por otros autores. De modo que este trabajo no analizará todas las obras de NATORP con el fin de alcanzar una noción exacta de su evolución en la comprensión de las tesis afirmadas en la mencionada obra. Esta investigación tampoco acudirá a todas las alusiones hechas por el autor o por sus críticos a dicha obra ni a las teorías en ella defendidas. La crítica que aquí se quiere llevar a cabo tan solo debe constituir una oportunidad para construir y no únicamente para exponer cronológicamente y, si acaso, derribar sin alternativa. Este análisis del yo y su cognoscibilidad se ha realizado con una perspectiva eminentemente temática, conforme a la cual NATORP nos ofrece la ocasión para su desarrollo. A este respecto nos apoyaremos en distintas obras y autores, tales como *Erkenntnis objektiver Wahrheit; Sein und Wesen* de J. SEIFERT, *Investigaciones Lógicas I y II* de E. HUSSERL, *La estructura de la persona humana*, de E. STEIN o *La interioridad de la persona humana* de J. CROSBY. Una serie de artículos, publicados por R. INGARDEN y A. REINACH, referidos directamente al problema de la concepción del yo en NATORP han formado también parte importante del contenido y estructura del trabajo, entre otros. En algunos casos acudiré a textos inéditos de algunos de estos autores por parecerme que la idea que reflejan está en ellos mejor o más elocuentemente expuesta que en los textos editados. En especial haré referencia a apuntes de J. SEIFERT de las clases magistrales impartidas en la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein¹.

Una serie de aclaraciones preliminares encabezarán el trabajo de la tesis. Estas

¹ A cada asignatura impartida en forma de clases magistrales corresponde un *Vorlesungs-Skriptum* o apuntes inéditos detallados proporcionados por el mismo J. Seifert.

aclaraciones serán de gran importancia a la hora de comprender el marco de la crítica y las herramientas empleadas en la segunda parte del trabajo en la cual se expone nuestra perspectiva al respecto. Se trata de los elementos más importantes de la fenomenología realista: la intuición intelectual (*intellektuelle Einsicht*); la necesidad; la certeza absoluta; la plenitud de sentido, el ser y la esencia que dan lugar a la inteligibilidad del objeto considerado. Quiero adelantar al respecto que dentro de la corriente de pensamiento denominada fenomenología realista adquiere una importancia prioritaria el tipo de conocimiento objetivo al que tenemos acceso en el estudio de las esencias necesarias y estados de cosas necesarios. Este conocimiento se alcanza por medio de la mencionada intuición intelectual. En ocasiones, sin embargo, no utilizaré la noción de intuición intelectual por las resonancias aversivas que pueda despertar en ciertos lectores, y recurriremos a la palabra alemana *Einsicht*, mucho más comprehensiva. Acerca de lo que sea esta *Einsicht* podemos adelantar lo siguiente:

“Sin embargo, aunque este hecho empírico [las corrientes eléctricas neuronales] es muy interesante, el conocimiento filosófico de estos estados de cosas no depende de ello. Pues, de lo contrario, el conocimiento filosófico sería un resultado de la investigación científica. Resultado que necesariamente supone muchos experimentos y que mañana podría ser superado a través de nuevos experimentos. El conocimiento filosófico va más allá de todo lo que puede dárseos de manera empírica, se apoya en la experiencia de relaciones esenciales necesarias y altamente inteligibles.”²

A continuación de estas aclaraciones, podemos dividir la presente investigación en dos bloques: el primero expone la concepción del yo y su posibilidad de conocimiento según Paul NATORP. Mientras que el segundo trata de dar respuesta al dilema planteado por dicho filósofo. Según P. NATORP, el yo no podrá conocerse nunca a sí mismo de una manera objetiva. El yo, al objetivarse, dejaría de ser el yo en tanto que sujeto, puesto que el objeto se enfrenta al sujeto cuando se da a la conciencia. El

² “Doch so interessant diese empirische Tatsache ist, so wenig ist die philosophische Erkenntnis dieser Sachverhalte auf diese Fakten angewiesen. Denn sonst wäre sie ein Ergebnis empirischer Forschung, das notwendig viele Experimente voraussetzt und das morgen überholt sein könnte durch neue Experimente. Die philosophische Erkenntnis, die sich auf die Erfahrung notwendiger und höchst intelligibler Wesenszusammenhänge stützt, geht weit über alles hinaus, was uns je empirisch gegeben sein kann“ J. SEIFERT, *Leib und Seele: ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Universitätsverlag Anton Pustet Salzburgo-Munich, Salzburgo, 1973, p. 282.

Todas las citas que aparecen en este trabajo en alemán, inglés, francés e italiano han sido traducidas por mí al español, a no ser que se indique lo contrario.

sujeto, por definición, se contrapone al objeto. Un análisis temático de la concepción del yo a través de la óptica de diversos autores ha de mostrarnos el carácter ontológico del yo para, en lo siguiente, tratar de buscar una posibilidad gnoseológica de alcanzar al sujeto en tanto que sujeto. No se trata, por tanto, de un tratado historiográfico del yo en la historia de la filosofía; sino que se acudirá a ella en tanto en cuanto ayude a la comprensión temática.

El punto de vista que aquí trato de presentar es fundamentalmente ontológico. Únicamente una reflexión que empieza por el ‘qué sea x’ nos conducirá a la respuesta adecuada al ‘cómo se conozca x’. Porque lo que aquí se pretende no es ya, como DESCARTES, reivindicar el papel primordial del yo en la filosofía como punto de partida ante la duda metódica, sino, antes bien, rescatar al yo de su naufragio postmoderno en los diferentes reduccionismos que iremos abordando. Es decir, reivindicar su estatuto ontológico y la posibilidad de conocerlo. Acerca del lugar que éste ocupe dentro de la filosofía como definidor de la realidad que le rodea quiero establecer la diferencia entre el yo concreto y el yo puro y las consecuencias que al respecto se derivan. No será, sin embargo, este uno de los temas centrales que deberá ocuparnos en la tesis.

En diversas ocasiones me he visto en la tesitura de tener que responder a la pregunta de por qué he elegido a este autor y no a otro para el tratamiento de la cuestión que nos ocupa. Pues bien, el interés de desarrollar la temática del yo me llevó a buscar una postura radical contraria respecto de la cual mi posición quedase definida con relativa claridad, a ese respecto me pareció más adecuado Paul NATORP que su maestro Immanuel Kant por su mayor radicalidad conceptual respecto del asunto y su, a mi parecer, mayor coherencia sistemática al respecto. Sin duda, el sistema filosófico kantiano había establecido ya la incognoscibilidad del yo en los paralogismos de la razón pura en el segundo libro de la segunda parte correspondiente a la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, la noción del yo que le llevaba a la incognoscibilidad del mismo se confundía con otras nociones del yo no siempre tan compatibles con su pensamiento, como veremos. En Paul NATORP, la noción del yo que deriva a su incognoscibilidad está más delimitada y nos parece que se corresponde mejor con las

consecuencias metafísicas extraíbles del sistema kantiano.

Paul NATORP pertenece a la escuela de Marburgo que tiene su origen y principal desarrollo entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX. Los dos máximos representantes de la escuela son el mismo Paul NATORP y Hermann COHEN y, si lo queremos considerar por su brillantez, el discípulo Nicolai HARTMANN. De estos tres me pareció que NATORP era el más indicado para abordar la temática del yo desde una perspectiva metafísica más propiamente kantiana. En cuanto a H. COHEN, sus obras están destinadas más bien a ofrecer un enfoque histórico y práctico de la filosofía hacia una defensa de la filosofía de la religión. En cualquier caso, no desarrolla la temática del yo al modo coherentemente kantiano en que lo hace NATORP. Mientras que Nicolai HARTMANN deriva hacia la fenomenología de HUSSERL en su desarrollo posterior³. En definitiva, NATORP asume el método trascendental kantiano, y, con él, la base apriorica del conocimiento; el papel del espacio y el tiempo para el conocimiento a través de la intuición sensible; y la incognoscibilidad de las cosas en sí, si bien hace acopio de la infinitud gradual de acercamiento cognitivo al objeto para la fundamentación de esta imposibilidad. De modo que, no cayendo en una asunción dogmática de la filosofía kantiana, transluce mejor que su maestro la implacable consecuencia de la imposibilidad de cognoscibilidad alguna del yo sobre la base de los presupuestos kantianos. Respecto de la otra escuela neokantiana, la escuela de Baden representada principalmente por WINDELBAND y Heinrich RICKERT, quedaría por analizar la posibilidad de elegir a algún autor de esta escuela para proceder conforme a lo expuesto en esta tesis. Sin embargo, y como es conocido, la preocupación de la escuela de Baden se centró más bien en el aspecto ético y social de la filosofía kantiana, siguiendo la línea de pensamiento de la *Crítica de la Razón Práctica*. En la

³ “HARTMANN intenta, ante todo arrancar de la actitud natural y para ello tiene que identificar al sujeto de conocimiento con el sujeto empírico. Pero, a la vez, tiene que dar una explicación suficiente del apriorismo, de tal modo que los motivos fundamentales de la filosofía trascendental, sin abandonarse, permitan una radicalización óptica que posibilite el acceso a lo real. Aquí es en donde, a nuestro juicio, reside el principal interés de HARTMANN: es un realista de intención, pero pretende serlo *desde* el idealismo, aceptando sus supuestos y tratando de superarlos desde dentro.” J. María BENAVENTE BARREDA, *El sujeto de conocimiento en Nicolai Hartmann*, UCM, Fac. de Filosofía y Letras, Madrid, 1972, pp. 10-11.

Cf. N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5ª ed., ed. Walter de Gruyter, Berlín, 1965, sobretodo pp. 155, 184.

búsqueda de una Filosofía de la Cultura, la escuela de Baden se aleja de las pretensiones más estrictamente sistemático metafísicas y gnoseológicas de la escuela de Marburgo, aunque tengan lugar aportaciones al respecto. No es este, sin embargo, un trabajo histórico sino temático, de modo que las correlaciones con el pensamiento de la escuela de Marburgo no serán objetivo del mismo y, dada la necesidad de limitarme en el espacio y en el tiempo, incluso las referencias directas a KANT serán escasas.

Respecto de la opción por la segunda parte del título, en primer lugar he de referirme a la denominación de la fenomenología realista. Este movimiento o corriente de pensamiento surge como consecuencia de un modo de interpretar la máxima husserliana de ‘volver a las cosas mismas’ desarrollada a lo largo de las *Investigaciones lógicas*. Una hermeneútica que se aleja de la fenomenología trascendental del HUSSERL tardío. A los efectos es equiparable a lo que F. WENISCH en su *La filosofía y su método*⁴ denomina filosofía creóntica consciente y entre cuyos principales representantes destaca a: Adolf REINACH, Alexander PFÄNDER, Max SCHELER, Roman INGARDEN, Dietrich von HILDEBRAND, Josef SEIFERT y Edith STEIN. Y a los cuales podrían añadirse una lista en aumento de filósofos que se decantan por asumir la concepción base de esta manera de filosofar⁵. Puesto que no se trata en este trabajo de realizar un excursus que delimite las diferentes acepciones de la fenomenología y la delimitación de los autores pertenecientes a cada uno de los círculos o corrientes fenomenológicas que surgieron a raíz de los escritos del padre de todas ellas (principalmente con las *Investigaciones lógicas* de E. HUSSERL), baste con delimitar el significado de lo que da en llamarse filosofía creóntica. Fritz WENISCH rechaza el empleo del término ‘fenomenología’ por el uso indiscriminado al que se ve sometido en la actualidad; aquí, sin embargo, será empleado en conjunción con el adjetivo ‘realista’ para designar al mismo movimiento calificado

⁴ Fritz WENISCH, *La filosofía y su método*, trad. de Miguel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

⁵ Filósofos de la talla de Balduin SCHWARZ, John CROSBY o Karol WOJTYLA, entre otros, se nombran en una nota a pie de página como partícipes de esta corriente no por ser menos eminentes sino, en todo caso, por ser menos representativos de la misma.

de filosofía creóntica por F. WENISCH.

El adjetivo ‘creóntico’, que califica a este movimiento filosófico, procede del griego *tó chréon* y hace referencia a la noción de ‘lo necesario’. La filosofía creóntica, de la cual la fenomenología realista constituye su máxima representación, es aquella cuyo principal objeto de estudio –aunque no exclusivo– es lo necesario, todo aquello que es así y no-puede-ser-de-otro-modo en ningún otro mundo posible por estar afectado de una necesidad metafísica irreducible a cualquier otro tipo de necesidad contingente pues es así siempre y nunca podría ser de otro modo, esto es, se trata de una necesidad que está *por encima de* la necesidad con la que nos encontramos en la *physis*. Dentro de esta filosofía abocada hacia lo *a priori* se distinguen dos grandes grupos: aquellos que podrían clasificarse como filósofos creónticos conscientes (los fenomenólogos realistas) y aquellos que lo son de una manera inconsciente, aquellos que buscando dar explicación de la estructura de la realidad, buscasen, para ello, principalmente, pero sin definirlo de este modo, los elementos necesarios subyacentes a esta estructura del ser colocándolos en la base de esta estructura y del mismo conocer. Para la búsqueda de estos elementos necesarios en la realidad harán uso predominantemente, aunque no exclusivamente, de la intuición intelectual, a la que volveremos en las aclaraciones preliminares.

Por otra parte, aludiré en muchas ocasiones al pensamiento de J. SEIFERT para el desarrollo de mi propia crítica desde la perspectiva de la fenomenología realista. Esto se debe a varias razones. En primer lugar, este autor es uno de los máximos representantes de la fenomenología realista en la actualidad, discípulo directo de Dietrich von HILDEBRAND, ha fundado una academia⁶ donde se enseña a trabajar desde esta perspectiva creóntica y tiene una bibliografía abundante y muy variada en su haber. En concreto, yo he conocido esta corriente más profundamente gracias a mis estancias en dicha academia, durante su ubicación en Liechtenstein, y gracias también al seguimiento personal que el propio Josef SEIFERT me ha prodigado. Este seguimiento y la discusión de varios temas ha dado lugar, como consecuencia, a un

⁶ La *International Academy of Philosophy* en Liechtenstein.

acercamiento considerable de mi pensamiento al suyo. A todas estas razones se añade la de haber aceptado ser el director de la presente tesis junto con Juan José GARCÍA NORRO. Es por todo ello que, no siendo el único representante de la fenomenología realista, me referiré a él en mayor medida que a otros representantes de dicha corriente. Si bien acudiré también a otros fenomenólogos cuando lo considere oportuno para completar, discrepar o abordar temas que me parezcan más convenientemente expuestos por los mismos.

La elección de esta corriente para el tratamiento de este tema creo que quedará suficientemente justificada al final de la lectura de la tesis. Considero que los autores de esta corriente han proporcionado las claves para responder más adecuadamente a la problemática que aquí se plantea y, de esta manera, nos han capacitado para abordar al sujeto en cuestión en toda su amplitud. Si bien, veremos cómo la intuición intelectual ha de complementarse con otros métodos para el conocimiento del yo y ceder su primacía al fenómeno que damos en llamar del *transvivir* para el conocimiento de la existencia del yo concreto.

Quiero dejar constancia de mi enorme agradecimiento a ambos directores de la tesis y a todas las personas que con su apoyo, paciencia y aportaciones han contribuido a su elaboración.

En último lugar, tengo que pedir perdón a los filósofos discutidos en ella por adelantado, no sólo por tener que limitar tanto el campo que voy a tratar sino por la carencia de diferenciaciones en este trabajo y que abundan en las obras estudiadas como corresponde al amplio conocimiento reflejado en todas ellas. Cuanto menos se conoce, más se cree que se sabe y cuanto más se conoce, más pequeño se nos presenta el arca de nuestra sabiduría. Así me ha ocurrido con este trabajo. Sin embargo, no creo estar alejándome del pensamiento fundamental que quiero plasmar cuando acorto contenidos, evito disgresiones y renuncio a distinciones que serían muy interesantes pero que me llevarían lejos de la aplicación al objeto específico del yo que dirige el enfoque metafísico y gnoseológico de este trabajo. Aparecerán asimismo varios temas colindantes al nuestro a los que me referiré pero que deberé dejar a un lado si aspiro a

profundizar en el que me ocupa, como por ejemplo el de la empatía o la relación interpersonal.

ACLARACIONES PRELIMINARES

La introducción de estas aclaraciones pretende facilitar la comprensión de determinados términos especialmente relevantes que, de otro modo, podrían llevar al lector a equívocos o cuanto menos a imprecisiones considerables dado el uso distinto que de ellos se hace en otras corrientes de pensamiento. En primer lugar se llevará a cabo una delimitación de los tipos de necesidad que se consideran a la hora de estudiar un objeto del conocimiento, así como la delimitación de lo que en esta tesis se entiende por intuición intelectual o *Einsicht*, y cuáles sean sus objetos de conocimiento como método fenomenológico por excelencia. En segundo lugar se expondrán las diferentes acepciones de ser y esencia. Y, por último, se ponderará la diferencia entre el valor ontológico y el cualitativo de un ser.

Esta tesis se encauzará hacia una diferenciación fundamental entre el yo puro y el yo concreto que deberá ayudarnos a ponderar los diversos métodos de conocimiento del yo, para ello serán sin duda de considerable ayuda las nociones que se ponderan en estas aclaraciones.

§1. El método de la fenomenología realista⁷.

Según los filósofos que se adhieren a este método como método específico de la filosofía, el uso de este no excluiría el empleo de otros métodos⁸ en orden a construir un sistema filosófico. Si bien el método al que estamos aludiendo, esto es, la intuición

⁷ El párrafo quiere ser un examen que sigue las líneas generales dadas por Fritz WENISCH en su libro *La filosofía y su método*. Hago igualmente especial referencia a una de las obras maestras de D. VON HILDEBRAND: *¿Qué es filosofía?* para esta exposición.

⁸ ¿Cómo dar, de otro modo, explicación de la unión entre el alma y el cuerpo que no se concibe intuitivamente, dado que no corresponde a un estado de cosas necesario? ¿y a la existencia misma de las cosas del mundo externo real y concreto, particular? Es más, respecto del tema que nos ocupa ¿cómo tener noticia de la existencia del yo a través de la intuición intelectual en el caso de que mi yo fuera contingente, de que mi existencia no fuera necesaria sino gratuita?

intelectual o *Einsicht*, constituiría el principal método a tener en cuenta en una investigación filosófica: ¿cómo aportar pruebas, por ejemplo, de la *existencia* de la libertad si no concibo nada acerca de su esencia? Sin embargo, la experiencia sensible del mundo externo no me aporta certeza absoluta ni al nivel de las esencias ni al nivel de la existencia. El conocimiento de las esencias necesarias –como la esencia de la libertad-, es decir, de las unidades de ser-así necesarias, se alcanza a través de la intuición intelectual. Lo mismo ocurre con los estados de cosas necesarios, por ejemplo con el estado de cosas según el cual la justicia supone necesariamente la libertad pero no se da esta necesidad en que la libertad suponga la justicia. Para poder predicarse de mí la virtud de la justicia he de poder actuar con libertad, ahora bien, de un ser libre no se deduce necesariamente la atribución de la virtud de la justicia. Esto es así y no puede ser de otro modo. En esto consiste su necesidad. Una necesidad que apunta a una estructura ideal y que nos ayuda así a conocer mejor la realidad misma, por cuanto que la necesidad ideal es la condición de posibilidad del mundo particular y daría razón de su modo de ser si bien no de su existencia. Los fenomenólogos realistas están, por lo tanto, convencidos de que la intuición es el método central de la filosofía, pero no el único. No entraré aquí a comparar otros métodos gnoseológicos con la intuición intelectual ni tampoco elaboraré ahora un examen acerca de la participación del mundo universal en el mundo particular y viceversa. Pero sí considero pertinente introducir en estas aclaraciones preliminares el objeto que da sentido a este método: lo objetivo necesario.

a) Necesidad⁹

Lo objetivo necesario caracteriza aquellos datos que se me muestran ‘así’ sin que pueda concebirlos de otro modo. Y esto no por falta de flexibilidad en mi capacidad de pensar sino sencillamente porque *son así y no pueden ser de otra manera*, ya se trate de esencias necesarias o de estados de cosas necesarios. No somos nosotros los que constituimos la necesidad de estos objetos. Para aclarar este punto tendría que

⁹ Cf. J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, ed. Routledge, Londres, 1987.

evidenciar detalladamente la capacidad de trascendencia en el hombre, en concreto en su actividad cognoscitiva. Esta tarea tendrá su lugar específico en esta investigación al comienzo del cuarto capítulo de la presente tesis, para una aclaración preliminar nos bastará la noción general que extraemos al respecto del siguiente fragmento de *¿Qué es filosofía?* de Dietrich von HILDEBRAND:

“Si entendemos la aprehensión cognoscitiva en su más amplio sentido como aquel contacto espiritual único con un ser por el cual éste se nos revela en su naturaleza propia, y entendemos también que la aprehensión cognoscitiva es un contacto trascendente con un ser, que no representa ni una participación real en el ser del objeto conocido ni especie alguna de producción o creación, entonces podemos ahora caer en la cuenta de un tercer rasgo esencial de la aprehensión cognoscitiva, siempre en el más amplio sentido de la palabra. Aunque el carácter receptivo es el rasgo decisivo de la aprehensión cognoscitiva en su sentido más amplio, ésta no es algo puramente pasivo. Todo caso de aprehensión cognoscitiva tiene también un componente activo, al que podemos referirnos como un ‘acompañar’ espiritual al objeto y a su naturaleza. Estoy pensando no sólo en los actos preparatorios como la atención [...]. Por ese activo ‘acompañar’ espiritual que tenemos ahora en mente, queremos decir algo que constituye un elemento del proceso mismo de aprehensión cognoscitiva. Es, por así decir, el eco intencional del ser del objeto, la consumación de la ‘comprensión’ del objeto real, su plena, explícita y espiritual recepción.”¹⁰

En definitiva, y como el mismo HILDEBRAND señala, la aprehensión cognoscitiva predominantemente receptiva de un objeto trascendente, donde lo aprehendido no es una mera producción o copia del sujeto y donde éste tampoco forma parte real del objeto, es activa en dos sentidos: (1) en tanto que *atención* al objeto, focalización intencional de nuestro espíritu hacia él, que se intensificará en proporción a la complejidad y plenitud de sentido de dicho objeto (2) y en tanto que conlleva una *asimilación* activa del objeto, o ‘acompañamiento’ espiritual. Esta actividad no anula el carácter receptivo de la aprehensión por cuanto que el objeto considerado, como decimos, no se reduce a ser copia, creación o participación real del sujeto. Dietrich von HILDEBRAND insiste en la limitación de este carácter activo de la aprehensión como sigue:

“Este ‘acompañar’ consiste únicamente en una cooperación activa con la autorrevelación del objeto. No se trata de una producción del mismo. Como tampoco de una ‘copia’, ni aún en el más amplio sentido en que pudiéramos referirnos a la formulación de un enunciado como una ‘copia’ del estado de cosas mentado. Es además una ‘infiltración’ espiritual en el objeto que no produce un segundo objeto espiritual, sino que ejecuta explícitamente la participación intencional en el objeto o posesión espiritual de él.

[...] se trata de recibir un ser objetivo. Sólo que este recibir, cuando hablamos de aprehensión

¹⁰ Dietrich VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, trad. Araceli Herrera, ed. Encuentro, Madrid, 2000, pp. 28-29.

cognoscitiva de esencias, requiere un ‘acompañar’ y un ‘estar referido’ al objeto mucho más activo y espiritual. La actividad llevada a cabo en la aprehensión cognoscitiva consiste simplemente en la realización activa del recibir. [...]”¹¹

Ahora bien, la intuición puede penetrar¹² tan solo aquello que es así y no puede ser de otro modo. La necesidad metafísica –frente a la necesidad física de las leyes de la naturaleza– es así la acreedora del uso de la intuición como método. Los seres cuya unidad de significado es casual, caótica y accidental (*zufällige Soseinseinheiten*) no pueden ser objetos de la intuición intelectual, como sucede con un montón de escombros originado por necesidades causales. El aglomerado no dejaría de serlo si le sustrajésemos algunos de sus componentes, es así pero podría ser de otro modo. Algo parecido sucede con un ser-así pleno de significado o unidad de tipo genuino¹³ (*ein sinnvolles Sosein*), que sí presenta ya una unidad apariencial, ya una naturaleza constitutiva o una esencia estética determinadas. Por ejemplo, en el caso de una unidad orgánica no se precisa de todos los elementos que la constituyen y, a pesar de que puedan obedecer a la necesidad de unas leyes físicas, también podrían ser sus rasgos de otro modo sin dejar de ser la misma unidad orgánica que era previamente a una posible mutilación. Por tanto, ambos tipos de unidades –la accidental y la genuina– podrían ser de otro modo sin menoscabo de su esencia. Incluso cuando el cambio de algunos elementos produjera la destrucción del todo, no podemos captar inmediatamente su constitución como ‘ser así y no poder ser de otro modo’. Este no es el caso cuando se trata de esencias y de estados de cosas necesarios. En estos últimos la falta de una de sus características da lugar a una esencia distinta. A la esencia de la línea recta, por ejemplo, pertenece el ser un objeto (*Gegenstand*) cuya trayectoria es la de la distancia más corta entre dos puntos, incluso aunque en este mundo particular en el que vivimos nunca viniese a la existencia un ser de estas características por la asunción de la curvatura einsteiniana del espacio¹⁴. Si alguno de los elementos de esta esencia cambia,

¹¹ Ibid., pp. 29-30.

¹² Para una mayor comprensión de la penetración de la intuición intelectual en las esencias necesarias, véase la comparación con el concepto de la intuición simple en Santo Tomás desarrollada en el § 7 del capítulo IV.

¹³ Dietrich VON HILDEBRAND, *¿Qué es Filosofía?*, cap. IV.

¹⁴ “En lo dibujado no se encuentran las determinaciones geométricas ideales, como, por ejemplo, el color se encuentra en la intuición de lo coloreado. Sin duda, el matemático mira al dibujo, y este dibujo

dejamos de hablar de línea recta. Se trata de elementos invariables sin menoscabo de la esencia de la unidad correspondiente.

Por último hemos de nombrar la necesidad psicológica por la cual un individuo está determinado en su psique a estados de cosas como el de no poder considerar dos sentidos de una proposición a un mismo tiempo. Bajo esta necesidad incluía, por ejemplo, Kant las categorías *a priori* del entendimiento: como un no poder pensar la realidad de otro modo no porque la realidad sea así y no pueda ser de otro modo, sino porque nosotros no podemos pensarla de otra manera debido a nuestra condición humana. Nos encontramos, por lo tanto, ante tres tipos de necesidad: la psicológica, la física, y la metafísica de las esencias y estados de cosas necesarios.

b) Intuición¹⁵

La intuición intelectual no penetra en la realidad de los objetos que obedecen a necesidades causales ni en la esencia de las unidades genuinas, en el sentido de su forma particular, sino únicamente en las esencias necesarias y los estados de cosas necesarios que no tienen por qué tener una realización concreta en el mundo externo, pero que también pueden hallarse encarnadas en parte en seres que responden a lo que hemos dado en llamar unidades genuinas. Cuál sea el lugar metafísico de estos objetos es un problema que no voy a tratar aquí¹⁶. Solamente quiero señalar que:

“El hecho de que todavía no tengamos un lugar metafísico a mano en el que situar estos seres— así necesarios no nos permite negar la existencia ideal que la justicia, el amor, el número 3, el color, etc., ponen claramente de manifiesto como una propiedad suya.”¹⁷

se le ofrece en el modo de un objeto cualquiera de intuición. Pero en ninguno de sus actos mentales *mienta* el matemático ese dibujo, ni ningún rasgo individual en él. Lo que el matemático mienta —si no se aparta de su pensar matemático— es ‘una recta en general’. Este pensamiento es el miembro sujeto de su demostración teórica.

Aquello, pues, a que *atendemos* no es ni el objeto concreto de la intuición, ni un ‘contenido parcial’ abstracto (esto es, *un momento no-independiente*). Es lo abstracto en sentido lógico. Y, por consiguiente, debemos designar como abstracción, en sentido lógico y epistemológico, no el simple subrayado de un contenido parcial, sino la peculiar conciencia, que aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva.” HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. I, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 333.

¹⁵ Para una mayor penetración en mi comprensión de este término, acúdase al § 7 del capítulo IV de este trabajo en que establezco la relación entre la abstracción tomista y la intuición intelectual de la fenomenología creóntica.

¹⁶ Cf. D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, pp. 113-116.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 115.

No se trata, sin embargo, de ideas innatas, construcciones de las que ya disponíamos en la mente¹⁸, pero que de repente, en un momento dado, vienen a nuestra conciencia; tampoco se trata de abstracciones a las que se pueda llegar por inducción. La intuición intelectual es, dicho escuetamente, el penetrar inmediato del tener-que-ser-así y no-poder-ser-de-otro-modo. Esto nos proporcionaría conocimiento *a priori* sin tener que referirnos a la experiencia de la confirmación concreta y real. La independencia de la experiencia del ser-así de aquella confirmación se mantiene incluso cuando dicha constatación nos brinda la posibilidad de la experiencia de las esencias o estados de cosas necesarios. El conocimiento de la forma de una unidad genuina por medio de la inducción o de la abstracción a partir de los datos de la experiencia sensible de un único ejemplar es ocasión para captar lo que se nos da con necesidad metafísica. Pero esto último sólo puede ser objeto de un método que no de lugar a la falsabilidad a la que se ven expuestas las formas de los seres particulares; un método que tenga acceso directo al ser ideal que se nos está presentando, en definitiva, la *Einsicht*. Las esencias necesarias y los estados de cosas necesarios sólo podemos conocerlos y afirmarlos en sentido estricto por medio de la intuición intelectual. El conocimiento adquirido de estas necesidades da lugar bien al conocimiento de las leyes y proposiciones sintéticas *a priori* si se basan en necesidades sintéticas, esto es, aquellas que no son completamente independientes de la peculiaridad material de sus objetos; bien al conocimiento de leyes y proposiciones analíticas¹⁹ sobre conceptos formales-lógicos o formales-ontológicos. Este método es el que responde más adecuadamente a la *inmediatez*, al grado de *certeza absoluta* y de evidencia con que se nos presentan estos objetos, y a la *inteligibilidad* y la *necesidad* que les constituye y con las que se nos presentan.

‘Juicio apodíctico’ es la denominación que adquiere un juicio en el que se afirma o niega con necesidad metafísica. La intuición, pues, alcanza conocimiento apriórico,

¹⁸ Poniéndonos a salvo así de los prejuicios del psicologismo y de las críticas que HUSSERL echa en cara a esta tendencia modernista de la filosofía. Cf. *Investigaciones lógicas*; Prolegómenos a la lógica pura, en especial los cap. 7 y 8.

¹⁹ HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. II, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 404-408.

porque penetra en la naturaleza objetiva e ideal de las cosas mismas y sus relaciones de la misma índole, esto es, en

“la esencia pura de la esfera de la significación; y como tal debe ser aprehendida por evidencia apodíctica”²⁰.

Esta penetración hace posible la emisión de proposiciones sintético-aprióricas, dado que se captan a modo de experiencia, si bien no empírica, datos materiales originarios y sus relaciones. Este conocimiento es posible gracias a la necesidad y a la inteligibilidad del dato material²¹ originario, no reducible a otros fenómenos.

²⁰ HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. II, p. 453.

²¹ Que no formal o meramente conceptual sin referente, conforme a la explicación de E. HUSSERL para la relación entre el color y la extensión en sus *Investigaciones lógicas*:

“Una parte, como tal, no puede existir sin un todo del que sea parte. Por otro lado, empero decimos (con relación a las partes *independientes*): una parte *puede* a veces existir sin un todo del que sea parte. En esto no hay, naturalmente, contradicción. Lo que se quiere decir es que si consideramos la parte según su *íntima consistencia*, según su esencia propia, entonces vemos que lo que posee esa misma consistencia puede ser sin un todo en el cual sea; puede ser por sí, sin enlace con otro, y entonces precisamente no es parte. La modificación y aun total anulación de los enlaces no toca para nada aquí a la propia consistencia *tal o cual* de la parte; y no quita existencia a la parte, sino que sólo anula sus relaciones, su ser parte. En partes de otra especie, sucede lo contrario; sucede que, por la peculiaridad de su consistencia, resultan impensables, si queremos pensarlas fuera de todo enlace, como no-partes. Estas imposibilidades (o posibilidades) se fundan, pues, en la particularidad esencial de los contenidos. Muy distinto es en cambio la trivialidad ‘analítica’, que dice que una parte como tal no puede existir sin un todo del que sea parte. Sería una ‘contradicción’; sería un contrasentido ‘formal’, ‘analítico’, dar a algo el nombre de parte faltando el todo correspondiente. Aquí no se atiende a la consistencia íntima de la parte; la ley ‘formal’ que aquí sirve de base no tiene nada de común con la anterior ley material y no puede por tanto serle obstáculo de ninguna manera.” p. 406

Este dato originario se da al sujeto por medio de una acogida en la experiencia de la esencia, esto es, según la *Wesenserfahrung*, en última instancia, en la *Einsicht* que hace posible el conocimiento de estos datos sintéticos por tratarse de una experiencia si bien no al modo positivista:

“el dato de una necesidad esencial objetiva y de un *eidos*, que nos es *dado* en la experiencia, es reconocido, por tanto, como razón suficiente de las proposiciones sintéticas *a priori*. Con lo que se las considera *verdades* necesarias y no meramente formas innatas al hombre en el pensamiento y la conciencia o incluso como ‘errores inevitables’ (así, Nietzsche, con gran acierto, calificó de posibles construcciones falsas del sujeto tanto lo que en el subjetivismo kantiano correspondería en última instancia a las formas de la intuición y del pensamiento, como los principios del entendimiento). La experiencia de las esencias subyacente en dichos conocimientos nos informarían de los hechos necesarios con respecto a ‘las cosas en sí’, si, por el contrario, descubrimos esencialidades necesarias en el ser mismo y en los estados de cosas esenciales que en ellas se fundan. La explicación kantiana manifiestamente hipotética y subjetivista de lo sintético *a priori* se muestra no sólo como una teoría falsa, que no hace justicia al conocimiento apriórico en absoluto, sino aún más, también como una construcción totalmente innecesaria, porque pasa por alto tanto el tipo de experiencia del ser-así, en la cual las esencialidades necesarias inteligibles están *dadas* de un modo mucho más completo, como también el objeto inteligible dado en la experiencia: el *eidos*.”

“das *Datum* einer objektiven Wesensnotwendigkeit und eines *Eidos*, das uns in der Erfahrung *gegeben* ist, wird dann als hinreichender Grund synthetischer Sätze *a priori* erkannt. Diese werden dann als notwendige *Wahrheiten* gesehen und nicht bloß als dem Menschen eingeborene Bewusstseins- und

Incluso la negación de la posibilidad de intuición intelectual se serviría asimismo de este método en tanto que se afirmaría con necesidad metafísica su negación. Además, una negación tal impediría la justificación de la negación misma ya que sólo podría enmarcarse dentro de un conocimiento falsable, afirmando quizá incluso que los principios lógicos serían asimismo falsables.

Se trata de una experiencia no sensible sino intelectual, una experiencia de esencias en la cual apartamos la vista de la experiencia sensible para fijarla en la necesidad e inteligibilidad del objeto que se nos da con evidencia de un modo determinado y sólo así²²:

Denkformen oder gar als ‘unvermeidliche Irrtümer’ (wie Nietzsche dasjenige blendend ausdrückte, was Kants Subjektivismus zufolge letzten Endes die Anschauungs- und Denkformen sowie die reinen Verstandesprinzipien wären, nämlich möglicherweise falsche Konstrukte des Subjekts). Wenn wir hingegen im Sein selbst notwendige Wesenheiten und in ihnen gründende Wesenssachverhalte entdecken, informiert die solchen Erkenntnissen zugrunde liegende Wesenserfahrung uns über notwendige Tatsachen bezüglich der ‘Dinge an sich’. Kants zugegebenermaßen hypothetische subjektivistische Erklärung des synthetischen Apriori erweist sich dann nicht nur als falsche Theorie, die in keiner Weise der apriorischen Erkenntnis gerecht wird, sondern überdies auch als eine völlig unnötige Konstruktion, weil sie sowohl die Art der Soseinerfahrung übersieht, in der notwendige intelligible Wesenheiten viel vollkommener *gegeben* sind als empirisch-faktische und kontingente Sachverhalte, als auch deren in der Erfahrung gegebenes intelligibles Objekt: das *Eidos*.” J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 221.

²² Considérese también la argumentación de J. SEIFERT respecto de la fundamentación de la intuición intelectual:

“La razón para esta posición es, entre otras, la que da Stegmüller: toda argumentación *contra* la intuición conlleva necesariamente una contradicción interna, dado que toda argumentación o demostración, toda alegación contra la existencia de intuiciones presupone, a su vez, ella misma intuiciones como punto de partida (Stegmüller se ve obligado a admitirlo); por otra parte, toda *fundamentación de la intuición* conduciría a un argumento circular, esto es, a una *petitio principii*, dado que para toda argumentación de este tipo se presupondría ya la intuición y su validez.

Si con ello sólo se quiere decir que no puede haber ningún criterio exterior y, en verdad, ninguna ‘demostración’ para la intuición, hemos de asentir. Pero hay que reconocer la razón de esto que consiste precisamente en que la forma del conocimiento directa de la intuición no es capaz de demostración porque no necesita demostración. Exigir una demostración para la intuición significaría justamente desconocer la esencia de la intuición“

“Der Grund für diese Position ist u. a. Stegmüllers Ansicht, dass jede Argumentation *gegen* Einsicht notwendig zu einem Selbstwiderspruch führt, da jede Argumentation oder Beweisführung, jedes Anführen von Gründen gegen die Existenz von Einsichten wieder selbst Einsichten als Ausgangspunkt voraussetzt (worin Stegmüller völlig zugestimmt werden muß); andererseits führe jede rationale *Begründung von Einsicht* zu einem zirkulären Argument bzw. zu einer *petitio principii*, da man für jede derartige Argumentation bereits Einsicht und deren Gültigkeit voraussetze.

Soll damit nur gesagt sein, dass es kein äußeres Kriterium und erst recht keinen ‘Beweis’ für Einsicht geben kann, so ist dem ebenfalls ganz beizupflichten. Doch gilt es, den Grund dafür klar zu erkennen, der nämlich darin besteht, dass die direkte Erkenntnisform der Einsicht keines Beweises fähig ist, weil sie keines Beweises bedürftig ist. Einen Beweis für Einsicht zu verlangen, heißt ja gerade, das Wesen von Einsicht zu verkennen.“ *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 2ª edición, Universitätsverlag Anton

“A argumentar debe preceder experimentar que hay intuición intelectual, y es esta experiencia la que justifica la proposición ‘hay intuición intelectual’. Tal experiencia no es ella misma una argumentación. [...] Ahora bien, quien experimenta que hay intuiciones intelectuales y que hay objetos evidentes por intuición intelectual, al hacer tal experiencia –ni antes de hacerla– no da ya por supuesto que hay intuiciones intelectuales, del mismo modo que un hombre que hace la experiencia de que ciertas cosas despiertan la cólera de otro, no da ya por supuesto, ni antes de esa experiencia ni durante ella, que ocurra así.”²³

Otros métodos pueden facilitarnos el acceso a la intuición pero no la pueden sustituir. Únicamente este método puede proporcionarnos certeza absoluta. Pertenece también a la intuición intelectual el ser suficiente un único ejemplo para poder alcanzar la inteligibilidad, la necesidad interna de estos objetos con certeza absoluta, por contraposición a la inducción y a la analogía. La constatación en el mundo concreto de estos objetos no constituye una condición de necesidad metafísica para que tenga lugar la intuición intelectual, se trata simplemente de ‘la ocasión de’ intuir el objeto intelectualmente. También en sueños podemos tener una *Wesenserfahrung*, captando la necesidad metafísica de un dato. Soñar con el principio de contradicción puede resultar una pesadilla pero, en cualquier caso, el que forme parte de un sueño no significa que no se trate de algo objetivo. Tampoco es la intuición una descripción de los fenómenos. No se trata tan solo de describir, sino de captar y conocer de manera inmediata los datos. La descripción es únicamente una consecuencia de este ‘acompañar’ espiritual o una ayuda, en el caso de la descripción de una forma particular, para llegar a ese estado de contemplación activa del objeto necesario.

§ 2. Clasificación del Ser en tanto que *Wesen*²⁴ y ‘ser en el espíritu’

Para exponer este segundo párrafo de las aclaraciones preliminares me parece adecuado y conveniente dirigirme a la clasificación detallada de Josef SEIFERT en su

Pustet, Salzburgo-Munich, 1976, p. 363.

²³ Fritz WENISCH, *La filosofía y su método*, pp. 92-93.

²⁴ Utilizo aquí el término germánico por parecerme menos restrictivo y negativamente connotativo que el de ‘esencia’ en español. Su riqueza permite la distinción de los diferentes significados que siguen a continuación. Por poner un ejemplo, palabras como la de *Lebewesen* en alemán denotan la viveza del término por contraposición a lo que parece más bien un añadido o un sujeto de inhesión separado de su predicado al decir ‘ser vivo’.

libro *Sein und Wesen* junto con la consideración del tratado de Jean Héring *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* y la obra de Antonio Millán-Puelles *La teoría del objeto puro* como lectura complementaria. Dado que no es nuestro objetivo aquí analizar exhaustivamente este tema, lo abordaremos a modo de un resumen clasificatorio de las distintas acepciones del ser en tanto que *Wesen* y en su índole espiritual. Esta exposición nos ayudará a comprender el desarrollo de los subsiguientes capítulos, en especial el segundo capítulo de este trabajo en el cual se recurrirá a estas nociones para llevar a cabo los distintos modos en que entendemos el yo.

2.1. Significados del término *Wesen*

SEIFERT distingue los siguientes modos de referirse al término *Wesen* conforme a las distintas realidades que pueda designar:

a) La esencia (*das Wesen*) de una cosa puede ser indicada en su ser real, existente, concreto, particular, inserto en un mundo igualmente particular del cual participa y, por decirlo así, del cual es núcleo conformador en todas aquellas cosas en las que se encuentra inmerso. A este respecto afirma Jean HÉRING que “todo individuo tiene una esencia”²⁵, todo lo que es indiviso y constituye un todo de alguna manera independiente y único e irrepetible en algún aspecto (no es lo mismo hablar de la individualidad por excelencia de la persona que de la individualidad meramente espacio-temporal de dos entes inertes específicamente iguales aunque no idénticos). Aquí la esencia no existe con independencia de las cosas sino que las configura. Hablamos, por tanto, de la esencia en el sentido aristotélico de *forma*. La esencia no da la existencia, sino que aparece con ella, pero sí le da un sentido, un grado determinado de inteligibilidad, de consistencia; ubica al ente entre los demás seres, es decir, le dota de una distinción que le individúa, es un elemento segregador en el mundo de los entes.

b) Por otra parte podemos hablar de la posibilidad de la esencia (*die Möglichkeit eines*

²⁵ *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, ed. Encuentro, opuscula philosophica 14, trad. Rogelio Rovira, Madrid, 2004, p. 33.

Wesens). Esta posibilidad no puede reducirse a la nada por cuanto podemos afirmar algo de ella con verdad, se somete a los principios lógicos, impone las condiciones de existencia a los mismos objetos, y se deduce de la realidad de los estados de cosas necesarios y de las esencias necesarias. La nada no podría determinar si un objeto ideal o esencia puede o no venir al ser, pues de la nada nada sale. De la posibilidad, sin embargo, sí puede brotar un ser, si bien sea por acción externa a la posibilidad misma. El ser de la posibilidad no alcanza a ser siquiera el de la existencia ideal, pero posee una inteligibilidad. Dicha posibilidad define si se puede o no llevar a cabo su realización en un ente real.

Si entendemos, como es el caso, la posibilidad como nulidad ontológica, no objetual, donde esta nulidad ontológica es solamente formal, esto es, que no existe ni existirá nunca pero que esta su no existencia no está fundada en la posibilidad misma como sí sucede con el absurdo, siguiendo la argumentación de MILLÁN-PUELLES²⁶; entonces la posibilidad no puede reducirse a un estar siendo intencionada por la conciencia. La posibilidad lo es siempre y en cualquier lugar porque lo es de un contenido que no entraña contradicción, independientemente de que sea pensada como tal o de que exista alguna vez en el mundo real existente o en otro posible. Ahora bien, ni puede abarcar la necesidad del mundo ideal de las esencialidades, y, por tanto, tampoco su tipo de existencia, ni se reduce a la idea abstraída de un conjunto de seres informados por una esencia singular. La posibilidad es independiente de la abstracción, no es una generalización de lo real, sino que rige la posibilidad misma de que algo venga a ser de manera singular.

c) Esto es así porque la esencia como posibilidad se funda, en último término, en el plan esencial o estructura llena de sentido incluida en la esencialidad necesaria. Si el plan esencial careciese de sentido, entonces desaparecería la posibilidad misma de la esencia real o forma en sentido aristotélico. Las ideas de las cosas, en el sentido de las esencialidades y sus relaciones estructurales, preceden lógicamente a la posibilidad de las esencias de las mismas y a las esencias en el primer sentido descrito de *Wesen*. Como decíamos, es la esencialidad necesaria la que da lugar a la posibilidad de la

²⁶ *La teoría del objeto puro*, ed. Rialp, Madrid, 1990, pp. 549-ss.

forma y, a su vez, aquella que da respuesta a los rasgos necesarios que se descubren en las formas particulares de las cosas. Dentro de este mundo ideal de las esencias necesarias²⁷ (*notwendige Wesenheiten*) nos encontramos con: los *eide* –o esencialidades necesarias en sentido estricto– y sus relaciones estructurales junto con los planes esenciales que aquellos incluyen y que están ordenados a la realidad existente; los objetos ideales y las leyes ideales, menos precisos y definidos que lo que atañe a los *eide*, como podría ser el caso de la *idea* de un cuadro singular y la idea de sus relaciones de orden interno que entraña la *esencia necesaria* de la belleza pero de una manera no idealmente determinada por contraposición a la esencia misma de la belleza y sus estados de cosas necesarios. La idea de este cuadro estaría en relación con múltiples estados de cosas y esencias necesarias, pero ella misma, por cuanto que idea de *este* cuadro, no sería necesaria. Sin embargo, todos estos tipos de idealidades comparten los rasgos de la atemporalidad, de la eternidad, de la invariabilidad; y, en el caso de los primeros, de la necesidad de su ser-así y no poder ser de otro modo, de la incondicionalidad y de su ser absoluto debido a su necesidad metafísica. Los dos últimos tipos de idealidades se fundan en la necesidad de la esencialidad necesaria, en el *eidos* por tratarse de la esencia más general, universal, llena de contenido, dotada de un ser así necesario que le provee de una cierta consistencia propia y de una trascendencia que no está al alcance de los objetos y leyes ideales. La existencia de las esencias necesarias no es realizable en el mundo existente en sentido estricto dada su propia existencia ideal; si bien están, en cierta medida, ordenadas al mundo real, determinando el modo de darse de lo real. Los *eide* están dotados de un ser absoluto que garantiza la certeza apodíctica que de ellos puede tener cualquier espíritu, pero, al mismo tiempo, presentan la debilidad en el ser característica de lo ideal frente a lo real: la esencia de la justicia, por ejemplo, es perfecta, pero ella misma no puede encarnar su contenido, no puede ser justa.

Josef SEIFERT apunta, asimismo a otros sentidos del término *Wesen* cuya explicación omite por su complicación y por considerar innecesaria la ampliación de su estudio con

²⁷ A lo largo del trabajo utilizaré también la denominación ‘esencias necesarias’, o bien ‘*notwendige Wesenheiten*’ en vez de ‘esencialidades’ para referirme a dichas esencialidades necesarias con el objetivo de no forzar la comprensión lingüística del lector.

la consideración de los mismos. Aquí también se reniega de ellos dado que la índole ambigua de dichos sentidos hace difícil la aplicación del sustantivo esencia en ellos. Se hace alusión, por ejemplo, al uso de ‘*Wesen*’ en E. LÉVINAS como equivalente a *l’être* en contraposición con *l’étant*. Pero me parece que los tres sentidos de esencia aquí destacados son los que más se ajustan a la realidad misma de lo que puede significar el término de manera más estricta. Estas distinciones son, además, las más necesarias a la hora de abordar el tema que nos ocupa, precisamente por darse mayor ambigüedad o diferencia de posiciones respecto del término, mientras que para referirnos al ente material del mundo externo acudiremos a los adjetivos ‘material’ y ‘particular’ (englobando este último también en la *Wesen* en tanto que forma).

2.2. Significados del ‘Ser en el espíritu’

Esta expresión alude, a menudo, al ser cuyo ser se reduce a ser, valga la redundancia, meramente objeto de la intención de una conciencia humana en acto (en el acto de ese su estar intencionando el objeto). Sin embargo, no siempre su enraizamiento en la conciencia le priva automáticamente de ser particular alguno. Siguiendo el excuso de J. SEIFERT²⁸, enumero cinco sentidos de esta expresión.

a) En primer lugar es objeto de nuestro espíritu *el acto consciente* existente en sus distintas entradas en escena. La existencia de este acto es totalmente real en el sentido de particular, concreto e independiente de nuestro espíritu una vez venido al ser, aunque no se trate de un ser material en tanto que extenso fuera de la conciencia. Ahora bien, esto no quita para que no haya sido producto de nuestro espíritu en tanto que, además, decimos del objeto que su ser existente se da en el espíritu y no es de índole material, aunque disponga de la autonomía de un ser concreto con respecto al espíritu a partir del cual se originó.

b) Los *entia rationis* y los *conceptos* forman el segundo grupo de los objetos que corresponden a la expresión mencionada. El ser de los conceptos es un ser lógico, en tanto que mencionan unidades de significado universal se les puede considerar autónomos respecto de la conciencia, pero formalmente han de ser considerados

²⁸ J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996, pp. 520-ss.

heterónomos, esto es, producto del espíritu²⁹. Así, mientras que la formalidad de las unidades de significado nunca podría ser apodícticamente irreal, en el caso de los referentes de algunos conceptos sí se puede hablar de irrealidad apodíctica, como sucede con los *entia rationis*. Estos son producidos por el espíritu humano, no disponen de una realidad concreta, particular como veíamos en los actos conscientes, ni tampoco de una realidad universal independiente ontológicamente de la conciencia, si bien pueden fundar su imposibilidad para existir en esa realidad independiente. Los *entia rationis* carecen, por tanto, de toda aptitud para existir, son apodícticamente inexistentes en términos de MILLÁN-PUELLES, y, por lo tanto, también fácticamente inexistentes (pues la nulidad ontológica de lo apodícticamente inexistente se funda en la contradicción misma del ente de razón, en el caso del absurdo, o en la contradicción que entrañaría la privación o la negación³⁰ pues si fuesen algo dejarían de ser aquello de lo cual se dice que no son, no siendo adecuada la referencia del predicado a lo predicado, así el ser de la ceguera es un imposible apodíctico en su carácter existencial). Su ser, por lo tanto, se reduce a su estar siendo intencionados³¹ como objeto en una subjetividad consciente en acto.

c) El ser de *objetos irreales* o *ilusorios* que no tienen en ningún sentido un ser independiente de los actos conscientes de un agente y que también se reducen a su estar siendo intencionados como objetos en una subjetividad consciente en acto. Si bien, estos objetos no son apodícticamente inexistentes, no son imposibles, sino sólo fácticamente inexistentes. Son producidos por el espíritu pero podrían referirse a estados de cosas particulares en otras circunstancias. Los oasis existen, aunque una persona sedienta en el desierto se viese engañada por su sentido interno y el oasis que percibiese no se correspondiese con ninguna realidad externa. Asimismo es posible la existencia de un personaje tal que D. Quijote de La Mancha, si bien hasta el presente se

²⁹ Ibid., p. 281.

³⁰ Me ajusto, por lo tanto, a la clasificación de MILLÁN-PUELLES en su *Teoría del objeto puro*, por la que los objetos de lo apodícticamente inexistente se dividen en tres tipos: las quiddidades paradójicas, las meras negaciones y las privaciones. Si bien, conforme a la crítica de SEIFERT a este filósofo español, disiento de la clasificación de las *eide* y de los objetos ideales como irreales o, incluso, como *entia rationis* en lo que a su imposibilidad ontológica se refiere. Cf. J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 273; y MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, p. 212.

³¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, p. 479.

trata de un personaje literario irreal.

d) El *mundo de las apariencias* en tanto que basadas en la realidad pero dependientes de nuestro modo de percibirla: sonidos, colores, dimensiones, etc. Si bien los colores, por ejemplo, existen también ontológicamente como independientes de la conciencia y de la realidad particular externa misma en tanto que objetos ideales en los cuales se basan estados de cosas como el de que el color naranja esté situado entre el rojo y el amarillo, o que la propiedad de la extensión sea elemento indispensable para el venir al ser de cualquier color. Pero el modo en que nosotros percibimos el color, en la realidad concreta que nos circunda, en el sentido en que los percibimos en nuestra subjetividad como cualidades secundarias, se corresponde con dicho modo de ‘ser en el espíritu’, si bien con fundamento *in re*. La sensibilidad externa nos proporciona una información tal que hace que *en el* espíritu se sucedan una serie de apariencias con o sin correspondencia externa. Estos elementos no tienen por qué ser fácticamente inexistentes, y nunca serán apodícticamente inexistentes porque de otro modo no podrían aparecerse ante el espíritu como reflejo de la realidad (por tanto, y por otra parte, posibles).

e) Todos aquellos objetos de nuestro conocimiento que pueden existir independientemente de nuestro espíritu ya particular, ya universalmente, forman parte de la última clasificación de seres incluidos en la denominación de ‘ser en el espíritu’, en tanto que *representaciones* -dentro de nuestro espíritu- de seres reales existentes fuera de él.

Las esencias necesarias son, pues, de índole distinta a este ‘ser en el espíritu’, puesto que disfrutan de una atemporalidad inicial y final de la cual carece el ser en el espíritu. Cuando se convierten en objeto de nuestro conocimiento son seres en el espíritu las representaciones o conceptos que de ellas nos forjamos, pero ellas mismas en tanto que unidades de significado no se reducen a un mero ser en el espíritu. Esto queda garantizado por la necesidad metafísica con la que se nos presenta su ser propio, por la evidencia apodíctica con la que se nos dan a conocer, y por su inteligibilidad interna llena de sentido. Es por todo ello que las *Wesenheiten* precisan de una trascendencia receptiva por parte de la capacidad cognitiva del sujeto que no se exige a los ‘seres en

el espíritu' a causa de su carácter inmanente.

§ 3. El valor: ontológico y cualitativo.

Por lo que respecta a la concepción de valor ontológico, de la que haremos uso en especial para referirnos a la dignidad del yo, nos atenemos a la concepción que Dietrich VON HILDEBRAND expone en su *Ética*.

Según ésta, el valor ontológico no es sólo aquella importancia positiva procedente del ser con respecto a su ausencia en el no-ser, sino que, más bien, procede de la naturaleza y del ser de una cosa como tal, de su esencia constitutiva. En razón de esta naturaleza, el valor ontológico de un ratón es diferente del valor ontológico sublime de una persona. Por otra parte, aprehendemos la importancia positiva del valor como diferente de la importancia positiva del bien: la noción de bien objetivo presupone la noción de valor, mientras que la noción de valor no presupone la noción de bien objetivo. El valor es un dato último, un *Urphänomen*, por lo tanto indefinible e irreducible a cualquier otro dato originario, aunque esté en relación con otros *Urphänomene*. Y aprehendemos, asimismo, la importancia positiva del valor ontológico como diferente de la importancia positiva del valor cualitativo (moral, intelectual o estético). Observemos estas diferencias.

El valor ontológico no admite disvalor mientras que el cualitativo sí. En segundo lugar, los valores cualitativos no dependen del portador de la misma manera que los valores ontológicos: los primeros son mucho más autónomos en su idealidad. Los valores ontológicos no se entienden sin un ser al que inhieren en su propia constitución primigenia; en el caso de los valores cualitativos, este ser es más bien un portador arbitrario (a veces se dan esos valores en una persona y a veces no, pero el valor ontológico se halla presente siempre y del mismo modo en todas las personas). Esto es, los valores cualitativos son nombrables por sí mismos, mientras que para decir algo del valor ontológico hemos de referirnos al ser que lo encarna. El valor ontológico está siempre encarnado en el ser, el cualitativo depende de que nosotros lo encarnemos. El

valor ontológico se realiza con la existencia de una naturaleza (*Wesen*). El valor cualitativo se realiza a través de unos elementos constituyentes adicionales como, por ejemplo, el contenido de una acción libre o la forma específica de una piedra. De modo que estos elementos constituyentes o momentos provienen de causas diferentes al simple ser una entidad con una naturaleza específica ‘x’. Se originan, por ejemplo, gracias a un acto libre en la actividad artística de dar una forma bella a un edificio. En tercer lugar, el valor ontológico no admite grados en la misma especie (entre los hombres, por ejemplo), el valor cualitativo sí. Los elementos de la jerarquía de los valores cualitativos no son de igual modo comparables que los de la jerarquía de los valores ontológicos: el valor ontológico de un animal no racional es un *nuevo tipo* de valor que el de un hombre; frente a los tipos de valores cualitativos y sus relaciones.

Como afirma Max SCHELER:

“el hombre, gracias a su espíritu, está dotado por tercera vez: en la autoconciencia y en la objetivación de sus procesos psíquicos y de su aparato sensomotor. En el hombre la ‘persona’ ha de entenderse como el centro que está por encima de la antítesis de organismo y medio.”³²

“[el animal] tampoco vive sus impulsos como *suyos*”³³

“Sólo el hombre posee la categoría de cosa y sustancia perfectamente desarrollada.”³⁴

“El animal no es capaz de separar las formas vacías de espacio y tiempo respecto de los contenidos concretos de las cosas del medio, como tampoco puede separar el ‘número’ de la ‘cantidad’ mayor o menor de cosas existentes. Vive totalmente inmerso en la realidad *concreta* de su presente [...] Ahora bien: el centro desde el que el hombre realiza los actos a través de los que objetiva su cuerpo y su psique, convirtiendo en objeto al mundo en toda su complejidad espacial y temporal, ese centro no puede ser a su vez ‘parte’ de este mundo, por lo que tampoco puede estar localizado en un lugar ni en un tiempo determinados: sólo puede residir en el mismo *fundamento supremo del ser*.”³⁵

Tan solo análogamente podemos comparar la jerarquía ontológica a la cualitativa diciendo: el entendimiento estaría sobre los sentidos, la voluntad sobre el instinto, de ahí que podamos afirmar que su dignidad es mayor o cualitativamente superior. Por último, el valor ontológico del hombre no participa en el valor ontológico en general, y, sin embargo, se trata de un valor y no de un bien. Mientras que el valor cualitativo sí

³² Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, trad. Vicente Gómez, Barcelona, 2000, p. 73.

³³ *Ibíd.*, p. 71.

³⁴ *Ibíd.*, p. 73.

³⁵ *Ibíd.*, p. 75-77.

parece participar de un mundo trascendente de los valores³⁶. Aunque aquí me alejo un poco de la exposición de D. von HILDEBRAND para añadir que, nada impide que, como veremos en el caso del yo, el valor ontológico participe de un valor ontológico más universal (el yo concreto del *eidos* del yo), si bien esto suceda de una forma menos determinada a como el valor cualitativo lo hace de un mundo trascendente de los valores debido a la correspondencia jerárquica entre los mismos.

Sin duda, existen otros términos clave de importancia no menor para el seguimiento de la presente tesis, me pareció, sin embargo, más adecuada su introducción durante el desarrollo de la misma. Las nociones de lo subjetivo, la trascendencia, y la distinción entre contenido de la conciencia y objeto de la conciencia son algunos ejemplos. Estas nociones considero que requieren un entronque mayor con el contexto del tema en cuestión por su relación directa con el mismo, es por ello que serán explicados en sus diferentes acepciones en los siguientes capítulos.

Antes de exponer la visión propia acerca de la ontología y gnoseología del yo, comenzamos exponiendo lo que Paul NATORP sostiene al respecto y que constituye la ocasión para el desarrollo de nuestra posición.

³⁶ Cf. Dietrich VON HILDEBRAND, *Ética*, trad. Juan José García Norro, ed. Encuentro, Madrid, 1983, cap. 10, 17.

CAPÍTULO I

CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO EN PAUL NATORP

Las dos obras principales de Paul NATORP en las cuales encontramos recogida su acepción del yo son *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* de 1888 y su ampliación así como parcial corrección *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* de 1912 (que citaré como *EP* y *AP* respectivamente). En ellas se lleva a cabo un análisis profundo que quiere justificar tanto el objeto de la psicología, como su método y el lugar que ocupa entre las ciencias. Podría sugerirse que no puede aportar nada significativa a la filosofía predominantemente metafísica una materia colateral a ella o incluso actualmente tratada con independencia de la filosofía en el ámbito académico. Sin embargo, otros llegan a afirmar, más o menos explícitamente, que la filosofía se funda, en último término, en la psicología³⁷. Es así que las afirmaciones que en estos dos tratados principalmente se establecen van más allá del mero ámbito de la psicología, es más; pretenden arrebatar a la filosofía uno de sus objetos más preciados, como veremos: el estudio del yo en tanto que tercer momento de la conciencia erigiéndolo en elemento constituyente del problema fundamental de la psicología (esto es, de la conciencia). Problema que no será tal si consideramos que es presupuesto para todo problema de la psicología, es decir meta-problema, pero nos introduciremos en esta posición en lo que sigue. Tal estudio implicará, inclusive, una gnoseología determinada del yo contraria, en principio, incluso al yo existencial salvaguardado cartesianamente por algunos filósofos³⁸ no meramente como premisa

³⁷ Cf. la crítica al psicologismo de E. HUSSERL en sus *Investigaciones lógicas*, cap. 7 y 8, ya reseñada en npp. 18.

³⁸ En base al mismo pasaje al que aluden dichos autores, Paul NATORP excluye la interpretación existencial del conocimiento del yo a la que reprocha el no considerar que se trata de una deducción analítica del pensar más que de una experiencia directa de la existencia del yo por medio de una intuición del espíritu cuando afirma:

“El que Descartes entendiera la argumentación de esta manera, se deduce sin duda de su respuesta a la segunda objeción. La existencia del ser pensante, dice, no se infiere por medio de un silogismo del pensar, sino que se tiene conocimiento de ella por medio de una *intuición sencilla del espíritu* [...] en

lógica sino también ontológica no vacía (esto es singular, concreta, existente) del ‘pienso’, pero que, como veremos, se deduce de las premisas kantianas de las que parte el neokantiano en cuestión.

§ 1. La exposición del problema. Estructura de la conciencia e incognoscibilidad del yo.

Para Paul NATORP la conciencia y el yo constituyen el límite de aquello que podemos estudiar entre los elementos psíquicos, en tanto que el yo es el fenómeno más elemental y de ahí que sea la cuestión principal con la que se debe confrontar la psicología, al menos en un principio. Es más, para NATORP, el yo no es el problema de la psicología sino el fundamento de todo problema. Advirtamos ya desde el comienzo que, en ocasiones, Paul NATORP adjudica al yo el mismo estatuto ontológico y funcional que a la conciencia, haciendo uso de ambos términos indistintamente. También señalamos en este autor la identificación entre sujeto y yo. Adelantamos que tanto el yo, como la conciencia y el sujeto coinciden en dar unidad a sus contenidos, en no ser temporales ni espaciales sino la razón misma de la aparición del tiempo y del espacio, y en constituirse en premisas no cognoscibles directamente sino precisamente como formas lógicas vacías que hemos de presuponer para dar explicación de la

base a que *experimentamos en nosotros mismos* que es imposible pensar sin existir. [...] Ahora bien, yo puedo muy bien pensar y tener representaciones sin ser *consciente* de la relación de esto con mi sujeto; también Kant enseña tan sólo que el ‘yo pienso’ debe *poder* acompañar todas mis representaciones, y no que de hecho las acompañe, mucho menos el que esté contenido en ellas como identificándose con ellas; como de hecho tendría que ser el caso si la existencia del ser pensante hubiese de deducirse analíticamente del pensar.”

“Dass Descartes die Folgerung genau so verstanden hat, geht aus seiner Antwort auf die zweiten Einwände bestimmt hervor. Die Existenz des denkenden Wesens, heisst es dort, wird nicht durch einen Syllogismus aus dem Denken erschlossen, sondern durch eine einfache *Intuition des Geistes* erkannt [...] dass wir *bei uns selbst erfahren*, dass es unmöglich ist zu denken, ohne zu existieren. [...] Ich kann nun sehr wohl denken d.h. vorstellen, ohne mir der Beziehung auf mein Subject dabei *bewusst* zu sein; auch Kant lehrt nur: das ‘Ich denke’ muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*, nicht: es begleitet sie; noch weniger: es ist darin identisch enthalten, wie es doch müsste, wenn die Existenz des Denkenden aus dem Denken analytisch folgen sollte.” *Descartes’ Erkenntnistheorie*, ed. Gerstenberg, Hildesheim, 1978, pp. 34-36.

unidad de los contenidos³⁹. Si bien, en otras ocasiones, parece diferenciar la función de cada uno de estos elementos metafísicos diciendo del yo que es la forma de la conciencia⁴⁰; de la conciencia que es el lugar en el que se dan tres elementos constituyentes o momentos metafísicos: la aparición de los contenidos que están relacionados con el yo⁴¹, el yo y la relación entre el contenido y el yo; y del sujeto que es la mismidad⁴² del yo que da unidad de lo dado a la conciencia (este último está, por lo tanto, ontológicamente menos delimitado respecto del yo que la conciencia). Estas definiciones solapadas del yo, la conciencia y el sujeto en NATORP no impiden, sin embargo, que podamos delimitar la acepción que se le quiere dar al yo en sus obras por cuanto que los rasgos comunes son más frecuentemente aplicados al yo en tanto que forma lógica previa a todo conocimiento, a toda mismidad y a toda apariencia, mientras que la conciencia aparece más bien como el lugar del fenómeno y el sujeto como forma de denominar al yo en su mismidad. Procedamos ahora, por tanto, a esta delimitación.

La naturaleza del yo la ubica NATORP entre uno de los tres momentos metafísicos inseparables de la conciencia por medio de los cuales alguien es consciente de algo y que deberán ser distinguidos en la consideración de la conciencia. Ellos constituirán el ámbito al que deberá dedicarse fundamentalmente la tarea positiva de la psicología. Estos tres momentos son

“en primer lugar, el contenido del cual se es consciente (contenido de la conciencia); en segundo lugar, el Ser-consciente del mismo, o bien su relación con el yo; este último se puede distinguir de la relación misma a través de una abstracción posterior como tercer momento del hecho de la conciencia”⁴³

La conciencia, por lo tanto (entendida aquí como ser-consciente, como una

³⁹ Respecto de la incognoscibilidad de la conciencia: cf. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Friburgo, 1888, p. 18, y también cf. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, ed. J.C.B. Mohr, Tubinga, 1912, p. 31.

⁴⁰ Cf. *EP*, p. 59

⁴¹ Cf. *EP*, p. 12.

⁴² Cf. *EP*, p. 31.

⁴³ “erstens der Inhalt, dessen man sich bewusst ist (Bewusstseinsinhalt); zweitens das Bewusst-sein desselben, oder seine Beziehung auf das Ich; welches letztere man durch fernere Abstraction als drittes Moment der Bewusstseinsthatsache von der Beziehung selbst unterscheiden mag.” Paul NATORP, *EP*, § 4, p. 11. Cf. *AP*, p. 24.

relación⁴⁴), es inseparable de una referencia al yo. El que el yo se reduzca aquí a ser el tercer momento de la conciencia no quita para que sea menos necesario a la hora de que algo se nos presente ante la conciencia de modo que seamos conscientes de ello, es imprescindible para que se dé la *Bewusstheit* (la conciencialidad⁴⁵ o relación yo-contenido) y, por lo tanto, para la adecuada objetivación del contenido. Si bien, desde un principio se indica la difícil comprensibilidad de la conciencialidad (*Bewusstheit*) por no ser fácilmente comparable con ninguna otra relación. Es más, en ocasiones, NATORP da juego a la confusión entre la conciencia y esta peculiar relación, si bien la conciencia sería el lugar en el que se da esta relación; pero *locus* en tanto que presupuesto lógico en unas ocasiones y lugar metafísico emergente de esa relación en otras.⁴⁶

Todas estas aserciones son importantes para la comprensión del yo en NATORP, aunque en mi pretensión de deshacer la confusión acerca del yo y su cognoscibilidad no han constituido el objetivo principal de este trabajo. El motivo de esta tesis lo encontramos en la misma página en la que nos topamos con la designación de los tres momentos de la conciencia por cuanto que se hace referencia a la cognoscibilidad del yo con cierta reminiscencia kantiana:

“El yo, como punto común de relación entre todos los contenidos conscientes, no puede llegar a ser él mismo contenido de la conciencia. Ya que, ante todo y más allá de ello, está contrapuesto a todo aquello que pueda ser contenido. [...] El yo no se deja objetivar puesto que, mucho más y frente a todo objeto, es aquello para lo cual algo es objeto.”⁴⁷

⁴⁴ Cf. *EP*, p. 18; también *AP*, p. 24.

⁴⁵ NATORP rehúsa llamar ‘conciencia’ o *Bewusstsein* a la relación del yo con el contenido precisamente por el carácter entitativo que la palabra denotaría alejándose de su índole relacional. De modo que emplearemos el término ‘conciencialidad’ para establecer la diferencia que el autor quiere marcar con el constructo germánico ‘*Bewusstheit*’.

⁴⁶ “La conciencia es premisa de toda afirmación, sea cual sea su contenido, también de la afirmación de la existencia o del hecho [...] la conciencia es, como dijimos, una relación, que como tal precisa de dos términos.”

“Zu jeder Aussage, welches Inhalts auch immer, auch zu der Aussage der Existenz oder Tatsächlichkeit, ist ja das Bewusstsein schon Voraussetzung [...] Bewusstsein ist, wie gesagt, eine Relation, die als solche zwei Termini gebraucht“ *AP*, pp. 29-30.

“la conciencia subsiste tan sólo en relación”

“Bewusstsein überhaupt nur in Beziehung besteht“ *Ibíd.*, p. 78

“La conciencia, según su contenido, subsiste en conexión “

“Das Bewußtsein besteht in Verbindung, seinem Inhalt nach“ *Ibíd.*, p. 60.

Luego, no es la relación misma, sino que *subsiste* en ella, emerge de ella.

⁴⁷ “Das Ich, als gemeinsamer Beziehungspunkt zu allen bewussten Inhalten, kann selbst nicht Inhalt des Bewusstseins werden, da es vielmehr Allem, was Inhalt sein kann, schlechthin gegenübersteht. [...] Das

Es decir, el objeto tan solo puede serlo frente a un sujeto, éste es el yo. Pero si el sujeto se hace objeto de sí mismo ya no es totalmente lo que pretendía ser en un principio, de modo que nunca podrá conocerse a sí mismo. Notemos aquí que en esta cita se han identificado dos conceptos, el contenido de la conciencia y el objeto, con connotaciones diferentes al menos en cuanto a la intensión del concepto si bien puedan ser coincidentes en extensión, que tampoco es el caso como veremos en los capítulos IV y V⁴⁸. Adelantamos que, según mi concepción, y siguiendo la exposición de A. REINACH, el *Objekt* u objeto así entendido no hace justicia a la naturaleza del *Inhalt* o contenido que muy bien puede no estar determinado ni *intendiert* y no por ello dejaría de formar parte de la conciencia. No todo *Inhalt* es *Gegenstand* mientras que sí todo *Gegenstand* es *Inhalt*. Tampoco todo *Objekt* es *Inhalt* ni *Gegenstand*, es decir, ni todo lo que se da *en* la conciencia (*Inhalt*) es *Gegenstand* (*frente a* la conciencia), ni todo lo que se da enfrentado a la conciencia tiene por qué ser inmediatamente delimitado en un objeto *de* la conciencia y *en* ella, perdiendo toda su originalidad que, en parte, puede muy bien ser intuita respetando y percibiendo a la vez su *Urphänomenalität* como en el acompañamiento espiritual hildebrandiano descrito en las aclaraciones preliminares. Por ejemplo, mientras que el concepto de infinito puede ser contenido de la conciencia, toda la extensión de este concepto no puede ser contenido de una conciencia humana y no por ello le está proscrito todo tipo de realidad en la conciencia. Otro ejemplo sería el de un árbol divisado en un conjunto pero no intencionado por la conciencia. Si el árbol no es intencionado de manera particular, pero está formando parte del paisaje sí intencionado en su conjunto, le llamaríamos, disintiendo de NATORP, *Inhalt* o contenido colateral de la conciencia. Si, por el contrario, el árbol está siendo intencionado directamente por la conciencia, está siendo definido por ella, entonces

Ich lässt sich nicht zum Gegenstande machen, weil es vielmehr allem Gegenstand gegenüber dasjenige ist, dem etwas Gegenstand ist.“ *Ibid.*?, *EP*, p. 11.

La reminiscencia kantiana de esta cita la encontramos en la *Crítica* de KANT (entre otros fragmentos que consideraremos más adelante), por ejemplo, en:
 “no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto”
Crítica de la razón pura, trad. Pedro Rivas, ed. Alfaguara, Madrid, 1998, A 402.

⁴⁸ Segundo párrafo y primero respectivamente.

estaríamos ante un *Objekt* o *Gegenstand*. En el caso en el que el árbol se presentase a nosotros como si fuese una persona, es decir, confundiendo la forma del *Gegenstand* en nuestra conciencia, entonces estaríamos ante un *Objekt* que no es el mismo que el *Gegenstand* real propiamente. Si la identificación entre estos tres términos (*Gegenstand*, *Inhalt* y *Objekt*) fuese cierta, aunque sólo se diese en el ámbito de la extensión de los conceptos, tendríamos que admitir que el yo no puede ser conocido de ningún modo por la imposibilidad de que el sujeto se contraponga al mismo sujeto en tanto que objeto⁴⁹ dejando de ser el sujeto original. Para NATORP el *Inhalt* no constituiría más que un grado inferior de objetivación respecto del grado superior en el que viene determinado el *Gegenstand*, por lo que tendría razón al afirmar que tan solo podríamos conocer lo dado a la conciencia por medio del método retrospectivo que él propone, según el cual, al enfrentarse a la conciencia aquello que se nos da perdería la originalidad subjetiva primera para ser determinado, objetivado y, más tarde, buscar gradualmente *ad infinitum* lo originario, lo propiamente subjetivo de lo dado. Únicamente desde este enfrentamiento podemos conocer la realidad, pero el sujeto no puede verse sometido a este proceso sin dejar de perder su realidad, sin dejar de ser lo que es.

Corresponde, así, a este capítulo analizar cada uno de estos conceptos más detenidamente siguiendo la comprensión que NATORP tiene de los mismos para alcanzar así una mayor penetración en la objeción natorpiana a la cognoscibilidad del yo.

§ 2. Los elementos constituyentes o momentos metafísicos de la conciencia.

Antes de comenzar con la temática propia de este párrafo conviene adelantar la

⁴⁹ En general daremos el nombre de objeto al término empleado por NATORP para *Gegenstand*, y el de contenido para *Inhalt*. Si bien, en ocasiones, se hará uso de los términos germánicos por la carencia en la lengua castellana de la diferencia entre el *Objekt* y el *Gegenstand* pudiendo referirse así tanto al contenido *de* y *en* la conciencia como al contenido únicamente *frente a* la conciencia respectivamente pero que no debe su delimitación a ella. Cf. Paul NATORP, 'Kant y la escuela de Marburgo' en: *Curso de pedagogía social*, trad. Fco. Larroyo, ed. Porrúa, México, p. 88.

diferencia entre dos términos que aparecerán de continuo en el desarrollo de la posición de NATORP: se trata de los términos ‘presentación’ y ‘representación’; ‘construcción’ y ‘reconstrucción’. NATORP emplea estos términos de continuo para explicar la imposibilidad de conocer el yo, por lo tanto, nos es de suma importancia disponer de unas nociones básicas al respecto antes de abordarlas en profundidad en el parágrafo § 7 de este mismo capítulo.

Los términos ‘presentación’ y ‘representación’ están referidos al grado de conocimiento del contenido de la conciencia. En primer lugar, nos representamos dicho contenido bajo una serie de elementos que posibilitan la representación del mismo y por los cuales queda objetivado, esto es, subsumido bajo una regularidad⁵⁰, bajo una serie de categorías y coordenadas espacio-temporales que regulan su relación con la causalidad. Es esta causalidad la que lleva a las ciencias naturales a hablar de objetos, a separar la realidad en causas y efectos, a cuantificar la realidad, a dotarla de identidad ante la versatilidad de los fenómenos, en definitiva, a dotar de determinación el contenido de la conciencia denominándolo ‘objeto’. Ahora bien, el ‘objeto’ o contenido representado no era el dato originario a la conciencia, el dato presentado en primer lugar. A este dato no podemos acceder directamente puesto que en el mismo momento en el que lo intentamos, estamos sometiendo a las coordenadas espacio-temporales de la representación, por tanto también, al contexto causal, y, en un segundo momento, a las categorías del pensamiento.

¿Cómo podemos, pues, acceder al contenido en su originalidad? ¿cómo conocer la realidad si el único modo que tengo para acceder a ella es objetivándola? La respuesta la dan aquí los términos ‘construcción’ y ‘reconstrucción’. La construcción es el mismo proceso de objetivación del que hemos hablado y, por el cual, un contenido pasa a ser representado. La reconstrucción es el método de la psicología por

⁵⁰ Utilizamos este término para traducir el significado que el autor quiere dar a la palabra alemana *Gesetz* o, en ocasiones, *Gesetzlichkeit*. En la mayoría de los casos se traduciría por el término más común de ‘ley’ o ‘legalidad’, pero por sus connotaciones físicas y jurídicas he preferido destacar que el proceso de objetivación es posible en NATORP gracias a la regularidad de las relaciones en las que se presenta el objeto. Me parece que la palabra ‘regularidad’ expresa más naturalmente esta intención del autor aunque sea menos usual. NATORP llega a llamar hecho general (*allgemeine Tatsachen*) a las *Gesetze*.

excelencia, según NATORP, y consistirá en retroceder el proceso de construcción para volver al dato originario, para conocerlo. Se trata de liberar al contenido de la conciencia de las categorías del pensamiento en un primer momento, de las coordenadas espacio-temporales y de su consiguiente relación causal en un segundo momento, y de alcanzar su aparición primera, su primera apariencia en la conciencia. Sin embargo, como veremos, tanto el proceso de construcción como el de reconstrucción padecen de una infinitud que hace imposible alcanzar el máximo de objetivación así como el máximo de originariedad o, lo que viene a ser lo mismo en NATORP, subjetivación. Ahora bien, esta es la única posibilidad de alcanzar cierto conocimiento de la realidad de lo que acontece⁵¹.

Con esta breve introducción, podemos ahora abordar el tema con una perspectiva previa de hacia dónde nos llevan las distinciones de la conciencia que NATORP introduce.

a) El contenido

Para NATORP, el contenido de la conciencia es aquello relacionado con el yo siempre en la conciencia, aquello de lo cual se tiene conciencia de alguna manera, sea lo que sea y mientras se tenga conciencia de ello. El contenido es lo presente en la conciencia (*Inhalt*), lo dado o contenido por la conciencia, por contraposición a lo que es representado o intencionado por la conciencia (*Gegenstand*) en el lugar de un 'x' en sí desconocido. Ahora bien, como anunciábamos, según NATORP, esta diferencia⁵² desaparece porque lo representado es, a su vez, independientemente de aquello que representa, contenido de la conciencia, y porque el contenido puede convertirse fácilmente en representación de aquel en el mismo momento en el que se considera frente a la conciencia, como *Gegenstand gegenüberstehend*. De hecho sólo así puede ser contenido de la conciencia, en tanto que está en relación con el yo, por tanto, en

⁵¹ “La psicología debería estar relacionada con la realidad última. Pero el acontecer originario no es ni siquiera causa [de lo que nos representamos]; las causas [de lo que nos representamos, esto es, lo originario] nunca están dadas.”

“Psychologie sollte mit der letzten Wirklichkeit zu tun haben. Aber reines Geschehen ist einmal nicht Verursachung; Ursachen sind nie gegeben.“ *AP*, p. 268.

⁵² Es la diferencia entre lo meramente presentado *en* la conciencia como *Inhalt* y lo representado *por* la conciencia como *Gegenstand*. Cf. *AP*, p. 53

tanto en cuanto se contrapone a mi sujeto como objeto de la conciencia que representa. Natorp no aporta ejemplos para ilustrar esta diferencia, puesto que la considera relativizada en el sentido de que cualquier contenido (*Inhalt*) que pudiéramos indicar frente a un objeto (*Gegenstand*) ya estaría siendo considerado como objeto y no como contenido, como algo intencionado por la conciencia y, por tanto, en cierta medida, sujeto a una objetivación, a una manipulación regulativa de su originariedad por la cual queda determinada y, por tanto, enfrentada a mi conciencia como objeto.

“No existe un contenido absolutamente subjetivo, como tampoco un objeto absolutamente *transubjetivo* (más allá del sujeto), sino lo que en un estadio del conocer ha llegado a ser ‘contenido’, fue en otro inferior, objeto; y el objeto cognoscible en un estadio, en otro superior se convierte, como ya conocido, en ‘contenido’, que indica de nuevo un objeto = X más lejano, más alto, que hay que conocer.”⁵³

Aquí se podría preguntar ¿quién es el que pone en relación al contenido de la conciencia con el yo? El yo, la conciencia, el sujeto posibilitan esta relación cada uno a su manera, pero ¿a qué se debe la relación misma? NATORP, en su análisis más bien descriptivo a este respecto, no me parece que dé una respuesta satisfactoria a esta pregunta, atribuyendo incluso al contenido la propiedad de dar origen a un tipo de relación u otra. Si bien, afirma:

“Debe coincidir, pues, la pasividad de la sensación, como ‘materia’ del conocimiento, con la receptividad del sujeto y con la afección por parte del objeto en general y, sin embargo, no puede hablarse ya de ninguna ‘diversidad’, que el entendimiento, unido además a las formas de la intuición, tenga que disponer, enlazar y luego reconocer.”⁵⁴

Mas, desde un punto de vista lógico no se entiende la relación sin un yo que unifique los contenidos, pero la referencia al yo de los mismos ¿puede reducirse igualmente a un mero presupuesto lógico? Veremos que este es el caso en el autor que nos ocupa.

Volviendo al tema de la distinción entre *Inhalt* y *Gegenstand*, en el proceso de graduación objetivo-subjetivo correspondiente al método de la psicología al que ya hemos aludido, se relativiza de nuevo la dualidad entre *Inhalt* y *Gegenstand*. El proceso de objetivación del contenido produce el objeto como el proceso de subjetivación del objeto desemboca *retrospectivamente* en el contenido dado a la

⁵³ P. NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 88.

⁵⁴ P. NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 83.

conciencia. Esto es, aunque el objeto de estudio de la psicología en NATORP es el contenido, este sólo se alcanza de manera indirecta a través de la objetivación, sólo este, por tanto, puede ser objetivo real del conocimiento del yo en la conciencia.

El contenido se da tal cual es a la conciencia y es, a su vez, aquello que determina el que en la conciencia tenga lugar un tipo de acto u otro según cambie el tipo de objeto a considerar y no según cambie la facultad que el yo aplique sobre el objeto propiamente, siguiendo la argumentación natorpiana. En tanto en cuanto persista el mismo contenido de conciencia, se dará el mismo acto relacional de la conciencia, puesto que NATORP considera que el cambio de intensidad o de cualidad en el acto relacional se debe exclusivamente al contenido de la conciencia. Es más, el paso de un contenido a otro es el que mide el paso de un instante temporal a otro, de modo que el cambio de un momento temporal a otro en un acto no se daría hasta que no cesase este acto debido a la presencia de otro contenido⁵⁵. Ahora bien ¿qué provocaría ese cambio de contenido? ¿no se daría entonces ningún acto idéntico? ¿qué o quién nos garantizaría el recuerdo de un contenido idéntico toda vez que no nos encontramos en el mismo t_1 que cuando se nos presentó el contenido x_1 ? Las expresiones natorpianas que pretenden dar explicación del recuerdo nos sugieren nuevas preguntas. Cuando afirma que lo pasado permanece en relación al presente aunque por no sernos ya útil tan solo parece que desaparece; y que lo pasado que no es fronterizo al presente no se percibe⁵⁶ ¿en qué varía la imposibilidad de que se trate del mismo contenido específico? Es cierto que, al menos habitualmente, tratamos de recordar lo que necesitamos recordar en el presente y que, de este modo, se liga al presente por una necesidad actual ya estética, ya emocional, ya profesional, etc. Pero esto no aminora la dificultad encontrada, si los contenidos no pueden ser iguales aunque no idénticos ¿qué nos aprovecha buscar en el pasado un contenido adecuado a mi necesidad actual cuando a mi conciencia actual se presenta otro contenido totalmente distinto? Si el nuevo contenido se adecua a la necesidad, de nada sirve recordar un contenido distinto, y lo que no es útil recordar, según NATORP, no se recuerda. Si, por el contrario, como

⁵⁵ Cf. *EP*, p. 38.

⁵⁶ Cf. *AP*, p. 316.

dice NATORP, el pasado se liga al presente por la utilidad⁵⁷, es que un contenido pasado no es útil traerlo a la memoria en el presente siendo el mismo contenido, pues de otro modo ¿cómo se daría el cambio a un nuevo contenido que se adecuase a la necesidad sin alguna asociación que tenga presente el contenido anterior?

Por otra parte, NATORP afirma que esta relación contenido-yo es siempre la misma desde el punto de vista ontológico y cualitativo (por lo que no podría implicar cambio alguno, tampoco el de la entrada en escena de una facultad en cada caso), lo único que varía es el contenido. Aquí nos puede surgir la pregunta de en qué medida puede variar el acto relacional sin que varíe la relación. Es más, al contenido le corresponden una materia y una forma; su materia es el momento de lo presente y dado a la conciencia mientras que la forma sería la relación unitaria del contenido considerado con un algo distinto. De manera que cualquier contenido que careciese de conexión con este algo distinto sería tan solo contenido en el mundo abstracto pero de ningún modo seríamos conscientes de dicho contenido abstraído de toda relación y contexto, sino que, según nuestro autor, pertenecería al ámbito de los fundamentos de relación⁵⁸ de la vida de la conciencia. Este algo distinto sería la conciencia, el sujeto o el yo que dan unidad al contenido a partir de la unidad constitutiva de la conciencia, del sujeto y/o del yo. Podemos tener en cuenta como mera suposición teórica que si dicho contenido apareciese a la conciencia, se daría a la vez su percepción y la apercepción o unidad sintética correspondiente, pero mientras tanto vale decir

“Allí donde no se percibió nada, tampoco podría apercibirse nada; pero tampoco llegaría a la conciencia una percepción donde no se aperciese.”⁵⁹

Por otra parte, este aislamiento de los contenidos de conciencia⁶⁰ se realiza tan solo por vía abstractiva y de manera muy artificial e incompleta. Su ámbito concreto se representa, por el contrario, dentro de la conciencia en una entramada unión y sucesión

⁵⁷ “no ha dejado de existir, sino sólo de ser útil”

“es hat nicht aufgehört zu sein, sondern nur, nützlich zu sein” *Ibid.*, p. 316.

⁵⁸ Cf. *AP*, p. 57.

⁵⁹ “Wo nichts perzipiert würde, wäre auch nichts zu apperzipieren da; aber auch keine Perzeption würde zum Bewußtsein kommen, wo nicht apperzipiert würde.” *AP*, p. 57.

⁶⁰ Adviértase que con esta denominación se renuncia a los correlatos ideales de los mismos que son o no representados, captados o intuitos.

de los mismos conforme a las coordenadas de tiempo y espacio. Esta es la manera de existir propia de los contenidos psíquicos⁶¹: una reducción a la subjetividad de su aparecer en la conciencia independientemente del orden externo a ella, que según las ciencias naturales le pudiera corresponder. Las cualidades sensitivas serían un ejemplo de ser objetual para la psicología que no precisaría de su posible realidad en las ciencias empíricas. De ahí también que las alucinaciones sean de igual importancia que las observaciones de un investigador empírico a la hora de emprender un estudio de los fenómenos psíquicos. Tanto el contenido representativo, esto es, objetivado, determinado en un segundo momento como el presentativo, el originario en la conciencia, se dan a la conciencia bajo las coordenadas de espacio y tiempo dependientes de aquella, en ambos casos el *Inhalt* es *Gegenstand* y viceversa, en ambos casos es el contenido el que determina el tipo de acto del yo, en ambos casos está presente la objetivación como requisito del conocimiento. Toda abstracción de lo representativo no es más que la premisa de todo análisis pero lo que realmente se da en nosotros, no únicamente al modo de los fundamentos de relación, y de lo cual tenemos constancia es de la síntesis tanto de los contenidos representativos como de los presentativos, de su unión en la conciencia por su compartida relación con el yo. De hecho, no puede ser analizado (con la consecuente objetivación) nada que anteriormente no hubiera estado unido (al sujeto por la subjetividad del contenido en el estado presentativo primigenio). Vemos así cómo finalmente prevalece la posición favorable para el carácter subjetivo como fundamento de todo conocimiento en NATORP.

Los contenidos dependen hasta tal punto de la conciencia, como decíamos, que un contenido dado en un instante a es distinto de otro dado en un instante b de la conciencia, por el mero hecho de darse en instantes distintos de la conciencia y aunque aparentemente hagan referencia a un objeto idéntico en ambos instantes. Y, dado que esta dependencia de la conciencia no hace referencia a *Gegenstände* externos a ella, la diferencia entre un x_a y un x_b en instantes t_a y t_b , a efectos de la psicología, al ser ambos considerados en su ser contenidos de la conciencia, sería una diferencia no sólo

⁶¹ Cf. *EP*, p. 26.

numérica sino también específica. A pesar de esta precariedad del contenido de la conciencia, este es entendido por NATORP como el verdadero objeto de la psicología por exclusión de los otros dos momentos de la conciencia; es más, le atribuye la subsistencia de la conciencia, a pesar de haberle hecho dependiente de ella cuando afirma: “La conciencia subsiste en la relación, conforme a su contenido; ‘contenido’ quiere decir precisamente: Subsistencia.”⁶² Y es que, si no existe un yo real que intervenga y al que se le presenten *Gegenstände* independientes de él mismo, es imposible, a mi modo de ver, dar una consistencia a la mera constatación de la conciencia (¿quién constataría? ¿un yo trascendente? ¿qué garantía tendríamos de la veracidad de esta explicación? ¿la mera garantía de la hipótesis de la que no puede afirmarse que sea verdadera o falsa sino únicamente útil o innecesaria?), así como a la identidad específica de dos contenidos dados en instantes distintos, pues ¿en base a qué elemento independiente se establecería esta identidad?

Por las razones ya aludidas y por cuestiones terminológicas de simplificación ante una diversificación para NATORP innecesaria, se decide este a adoptar en la mayoría de las ocasiones la noción de ‘contenido’ a la hora de designar este momento de la conciencia, si bien podría llamarlo igualmente objeto (*Objekt*) o *Gegenstand*. La connotación subjetiva de la palabra contenido decanta a nuestro autor frente a la connotación transsubjetiva del *Gegenstand*. Dado, además, que en el sentido natorpiano, el término ‘contenido’ comprende al de ‘objeto’ por lo ya referido⁶³. Esta simplificación no es más que, en definitiva, el resultado de la tendencia subjetivadora natorpiana, por la cual las distinciones nos vienen del proceso de presentación-representación, del método constructivo-reconstructivo que detallaremos en lo que sigue; pero no de las cosas mismas que, como veremos, abocan a un monismo subjetivizador.

b) *El yo y su conocimiento*

“El yo en abstracto no es, naturalmente, nada, pero el yo en concreto, es decir, como sujeto o *punto de relación* de nuestras conciencias de hecho, es todo aquello: en tanto que percibiendo,

⁶² “Das Bewußtsein besteht in Verbindung, seinem Inhalt nach; ‘Inhalt’ heißt eben: Bestand.” *AP*, p. 60.

⁶³ Véase npp. 49.

representando, pensando, etc., o si es precisa una expresión aglutinadora: en tanto que teniendo lugar el concurso de una facultad.”⁶⁴

El yo es punto de relación o referencia de aquello de lo que se es consciente. Una vez expuesta la concepción del contenido, hemos visto que el yo no puede hacerse objeto de la conciencia, sino que cualquier contenido de la conciencia mantiene una relación con el yo muy distinta de la que el yo mantiene con sus contenidos. La unidad de los contenidos es debida al yo y no al revés, el yo es presupuesto del darse de los contenidos y de su unidad, y no al revés. De modo, que al no ser igualmente recíproca la relación, el yo nunca podrá presentarse como objeto a la conciencia de la misma manera en que se presenta un objeto a la ella. Es más, según NATORP, no sólo no podemos describir el yo sino tampoco la relación que los contenidos mantienen hacia él. En cuanto se trata de pensar al yo, éste es tomado como objeto y, por lo tanto, dejamos de pensarlo como sujeto para enfrentarlo a la conciencia y convertirlo en contenido de la misma, contraviniendo así su carácter subjetivo⁶⁵ y extra-continente. El yo no puede ser contenido por nada, sino que es la condición de todo contener, no puede ser objetivado, sino que permite la objetivación. Afirma NATORP:

“Ser-yo significa, no ser objeto sino ser frente a todo objeto aquello para lo cual algo es objeto.”⁶⁶

Deduce, de esta manera, que la condición –el yo– de que algo sea objeto de la conciencia no puede ser, a su vez, objeto de la misma. De lo contrario, dejaría de cumplir su función de determinante objetual y habría que buscar otra condición –otro yo– que objetive a aquel primer yo. Y así hasta el infinito, pues si el yo se representa a sí mismo... entonces el yo representa aquello que representa a lo que se representa a sí mismo. Nunca se daría la condición de posibilidad del contenido y su unidad, y se construiría una metafísica sin fundamento, buscando vivenciar el yo, tendríamos que presuponer la vivencia del yo en una cadena infinita. Pero si la vivencia se presupone

⁶⁴ “Das Ich in abstracto sei freilich nichts, aber das Ich in concreto, d.h. als Subject oder Beziehungspunkt unseres jeweiligen thatsächlichen Bewusstseins, sei eben alles dieses: wahrnehmend, vorstellend, denkend u.s.f., oder, wenn denn ein zusammenfassender Ausdruck nöthig ist: tätig.“ *AP*, §5, p. 16. La cursiva es mía.

⁶⁵ Cf. *EP*, p. 32.

⁶⁶ “Ich-sein heisst, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist.“ *EP*, p. 13.

entonces ya no es ciertamente vivencia sino presupuesto a modo de condición del conocimiento objetual. El sujeto, al ser objetivado, deja de ser sujeto de objetos para convertirse en algo que le es ajeno a sí mismo hasta el punto de enfrentársele. El “aquello para lo cual algo es objeto” dejaría de ser ese “aquello para lo cual” para ser objeto de otro “aquello para lo cual”. La reducción al absurdo, la diferencia infranqueable entre objeto y sujeto, y la misma identificación de la extensión del contenido con la del objeto son, pues, los argumentos principales que esgrime NATORP para mostrar que el sujeto no puede aparecer ante la conciencia como objeto. Y si no puede ser representado, entonces, siguiendo la orientación kantiana como en la mayoría de las posiciones fundamentales que adopta este autor; hemos de concluir que el yo no es ya un concepto accesible sino una categoría *a priori* o condición formal impuesta por la estructura del conocimiento del objeto en la psique. El yo original es, según NATORP, una suposición, no un dato fenomenológico⁶⁷ del que se pudiera tener evidencia experiencial de algún tipo. Un sujeto requerido para explicación de lo dado que no afirmado por darse a sí mismo. *El yo no es algo existente sino* que es la *razón de* todo hecho, de toda existencia, de todo dato o aparición, es la razón última de todo ser⁶⁸ según palabras del mismo NATORP. Por otra parte, el yo si bien no es un contenido de la conciencia ni una parte del mismo, tampoco es la suma de los mismos sino la posibilidad misma de la unidad de una suma tal, el fundamento de dicha unidad. Aunque hubiese sido el problema por excelencia de la psicología, dado que es el fundamento de toda subjetividad; al no poder ser conocido, deja de ser problema para convertirse en la condición misma de todo problema en la psicología. Si pudiese ser problema sería la meta final del conocimiento objetivo para NATORP, puesto que no puede serlo se trata ‘tan solo’ de la meta final *ideal* pero fuera de la capacidad cognitiva de él mismo y, por tanto, fuera del estudio de la psicología como objeto propio. Y, sin embargo, en cierta ocasión, NATORP denomina al yo ‘nuestro sujeto’⁶⁹,

⁶⁷ Cf. AP, p. 85.

⁶⁸ “el yo puro, originario [...] es fundamento de todo hecho, fundamento de toda existencia, de todo ser dado, de todo aparecer [...] en tanto que fundamento último del ser”

“das ursprüngliche, reine Ich [...] es ist Grund aller Tatsache, Grund aller Existenz, alles Gegebenseins, alles Erscheinens [...] als letzter Seinsgrund” AP, p. 32.

⁶⁹ AP, p. 171.

el de cada uno, al cual se dirige la particularidad de sus vivencias, la continuidad de *sus* vivencias⁷⁰ en *su* memoria. Es más, aparentemente suaviza⁷¹ su doctrina de la incognoscibilidad del yo al afirmar que el yo en tanto que objeto no es lo mismo que el yo originario sino algo distinto; pero que, de alguna manera, ese objeto le representa, es su imagen reflejada, un reflejo derivado. Ahora bien, esta afirmación no elimina la fundamentación de la imposibilidad de cognoscibilidad del yo anteriormente expuesta, sino que se trata de una de las contradicciones que encontramos en la noción natorpiana del yo. Por una parte no conocemos el yo ni lo podremos conocer nunca, pero por otra es cierto que cierta noción hemos de tener del yo para poder afirmar la negación de su cognoscibilidad. De este modo recurrimos a un yo representativo que nunca podrá ser reducido a su presentación como tal ante la conciencia en su último reducto, pero aún cuando pudiéramos conseguir esto, parece escapársele a NATORP el hecho de que dicho reducto no podría ser identificado con el yo dada su índole extra-consciente *per se*, de condición de toda objetuación. Entonces habría que suponer un yo de dicho yo presenciado y, a su vez, otro yo del yo que se ha presenciado a su yo mismo, etc. cayendo en el mismo *regresus ad infinitum* al que NATORP aludía.

Afirma NATORP que al ser el yo una premisa de la unidad de los fenómenos que se dan a la conciencia en un espacio y un tiempo, es él mismo *atemporal* y se coloca fuera del espacio, dado que tanto el tiempo como el espacio se dan en el yo y no el yo en el espacio y el tiempo. Cuando se nos da la relación entre lo percibido y el que percibe con su estructura espacio-temporal⁷², lo único que se nos puede dar es un ‘yo representativo’ espacio-temporal, más no el yo originario que está más allá del tiempo y del espacio. No obstante, en su *AP* defiende NATORP una coincidencia entre el nivel puramente abstracto del yo y el concreto⁷³ en el sentido en que ese yo abstracto inobjetivable presupuesto en ningún caso es mera abstracción, sino condición formal de toda abstracción y vivencia, es vivenciable pero al modo de una vivencia original

⁷⁰ “En efecto, mis percepciones son verdaderamente mías“

“Zwar meine Wahrnehmung ist schlechterdings meine” *AP*, p. 165.

⁷¹ Cf. *AP*, pp. 30-31.

⁷² Cf. *EP*, p. 70.

⁷³ *AP*, pp. 39, 52.

(*Urerlebnis*) a la que se llega liberando de toda objetivación al que creemos vivenciar como nuestro yo concreto⁷⁴, un sujeto empírico. Esta coincidencia encuentra su expresión en la continuidad tanto del ‘yo abstracto’ como del ‘yo concreto’, al menos así lo percibe la conciencia. Lo que NATORP quiera decir con esta *Urerlebnis* no lo sabemos pues no me parece esté fundamentado⁷⁵, al no ser objetivable, por lo tanto, tampoco descriptible, y no salva las contradicciones indicadas; pero permite que entendamos este yo ya no únicamente como concepto formal vacío sino como *Sachgrund*, esto es, como un ente originario. Así como también permite cierta inmediatez de la vivencia del dato ‘yo’ pero como imagen que no actualiza directamente lo que el yo originario sea. Podemos vivenciar inmediatamente la vida anímica pero no podemos ni conocerla ni conocer directamente que la vivenciamos mas que objetivándola, es decir, haciendo que deje de ser vida del sujeto como tal. Este yo entraría en la dinámica de la graduación del método constructivo-reconstructivo y tendría su meta en un *Traum-Ich*⁷⁶ que, como digo, aún de ser conocido no nos presentaría la realidad del yo como lo que es, condición formal de la unidad de los contenidos.

Por otra parte, el yo no puede ser ni una fuerza psíquica vivenciable directamente como lo sería el *anima* aristotélica ni la sucesión de procesos psíquicos más o menos unificada. En el primer caso tal fuerza se convertiría en objeto radicalmente lejos de su realidad subjetiva y, de este modo, se situaría lejos de su conocimiento como lo que originariamente es: sujeto. En el segundo caso se definiría la conciencia como temporal descuidando la originalidad misma del tiempo que surge en y para la conciencia según NATORP. No es que nazca la conciencia en el tiempo. Propiamente y, como ratifica este autor inmediatamente después de haber afirmado lo expuesto, el yo no es un dato objeto de estudio de la psicología, no es un problema, como decíamos, sino un principio no dado, condición de todo problema planteable para la psicología y cualquier otra ciencia; el presupuesto ante el cual se dan los datos. La conciencia está presupuesta, no dada, a pesar de que su condición de premisa le permita una cierta

⁷⁴ Cf. AP, pp. 171, 244.

⁷⁵ Cf. AP, p. 37-39, 221.

⁷⁶ Cf. AP, p. 245.

vivencia original, mas nunca objetivable como dato, nunca cognoscible, únicamente ‘vivenciable’. Solamente el yo representativo puede ser objeto de la conciencia y, por ello, problema de la psicología, pero no el yo originario. Ese yo representativo no es más que la representación de aquel yo original, una imagen. Representación que en tanto que se hace presente a la conciencia se convierte en contenido espacio-temporal de la misma pero al modo de representación de lo presentado: “se da un tener-presente de lo no-presentado y como no-presentado.”⁷⁷ Es decir, no como algo vivenciado sino como presupuesto lógico no espacio-temporal requerido para que se dé la presentación en un segundo orden, esto es, la segunda presentación después de la representación u objetivación de lo originario no-presentado o presupuesto lógico, o, lo que viene a ser lo mismo, la objetivación de lo supuestamente dado en formato subjetivo a partir de la cual se puede reconstruir el dato subjetivo originario pero ya no como originario. Incluso el concepto del deber, aparentemente ajeno a la espacialidad y la temporalidad, en relación con lo *überzeitlich*, se presenta a la conciencia temporal del individuo. No así el yo original.

Lo mismo se aplica a lo que denominamos ‘unidad de la conciencia abaricante’ que constituye el momento específico del pensar: tan solo la unidad relativa de la conciencia puede ser estudiada en la psicología pero no la condición original de esa unidad que no es reducible a la suma de los contenidos en la conciencia, pues aquella está presupuesta, más allá del ámbito de estudio de la ciencia de lo vivenciable subjetivamente. Precisamente por tratarse del problema fundamental último de la psicología no podrá estudiarse como problema de la misma, por estar más allá de los datos, más allá del espacio y del tiempo que surgen gracias a su presencia y no al revés.

c) La Bewusstheit y su conocimiento

Ya hemos indicado la posible confusión entre la conciencia y esta relación peculiar, así como que existen distintos tipos de actos que varían según los contenidos cambien, pero sin variar la relación misma de los contenidos con el yo. Pues bien, indicamos

⁷⁷ “es gibt ein Gegenwärtighaben des Nichtgegenwärtigen und als Nichtgegenwärtiges.” AP, p. 54.

ahora, que aún cuando la relación no varía, persisten dos direcciones en esta relación real a la que damos en llamar conciencialidad o *Bewusstheit*: la relación del yo con el algo, o bien la relación del algo –de aquello de lo cual el yo es consciente– con el yo mismo, teniendo en cuenta que la relación en una dirección no equivale a la relación en la otra dirección. NATORP no aclara, sin embargo, en qué sentido un contenido de la conciencia pueda pretender relacionarse con un presupuesto lógico como es el yo, puesto que el contenido no puede ser consciente del yo como lo es el yo del contenido. Tampoco explica en qué medida se pueda llamar ‘real’ a la relación de la conciencialidad en el caso de un contenido irreal. En todo caso, para NATORP, la conciencialidad es el acto por antonomasia de la conciencia⁷⁸ y tan solo tiene lugar en la conciencia. Es el acto por el cual se pone de manifiesto el rasgo común a todos los contenidos y fenómenos de la conciencia en cuanto tales: su relación con el yo, su subjetividad.

Ahora bien, esta relación tampoco es susceptible de ser conocida, según el neokantiano, por la misma razón por la cual el yo no era objetivable: la relación significa que un objeto lo es para un yo, pero este ‘ser-objeto de’ no puede volver a hacerse ‘objeto de’ pues perdería su índole original, aparecería ante el yo como otro objeto de segundo nivel, por ende distinto del primero subjetivado (la relación) que requeriría otra relación de segundo orden ya no del mismo carácter subjetivo respecto del primer objeto, y así hasta el infinito. Uno de los dos elementos de la relación en ambas direcciones no es objetivable sino que se presupone como premisa formal, lo cual siempre conducirá a imposibilidades cognitivas de este tipo en todos los ámbitos en los cuales se quiera objetivar cualquier contexto, relación o estado de cosas en el que el yo se halle implicado de manera necesaria y dado que se trata de la misma condición de posibilidad de los demás elementos que intervienen en la conciencia. La conciencialidad sería también un dato último que ni puede ser explicado ni lo necesita. Se trata de una relación subjetiva que perdería su carácter de tal si fuera objetivada de modo que es siempre imposible conocerla como es en sí. Es imposible representarse nuestro representar. No sólo no es objetivable sino que no se puede ni definir ni derivar

⁷⁸ Cf. AP, p. 26.

a partir de otro dato, porque este dato sería objeto, contenido de la conciencia que no relación, pasaría a convertirse en el primer momento de la conciencia que hemos analizado. Se trata de un hecho fundamental que define y que, por lo tanto, no puede ser definido, lo que en la fenomenología realista se llamaría un *Urphänomen* pero que aquí es condición de posibilidad, no vivenciable como los *Urphänomene* ni siquiera por medio de la intuición intelectual. Sabemos que la conciencialidad aparece siempre acompañando a un objeto, pero acerca de ella en sí misma, según NATORP, no sabemos nada. En todo contenido se da necesariamente una relación con el yo pero esta relación no se da nunca en sí misma, no es objetivable. El que nos parezca que percibimos distintos tipos de relación o de gradualidad en la misma relación no es indicativo de que efectivamente podamos y debamos objetivar de algún modo dichas relaciones. La diferencia procede exclusivamente del contenido, mientras que en la conciencialidad, la relación contenido-yo, lo que varía es el acto relacional de la conciencia, la expresión concreta de aquella relación invariable de la conciencialidad; pero no la relación como momento metafísico de la conciencia. Incluye dos direcciones, es cierto, pero las incluye siempre. Incluso el caso de la diferencia respecto del sentimiento (*Gefühl*) y el anhelo (*Streben*) que parecen no determinarse por la índole de un contenido sino más bien por la iniciativa o el estado del yo, lo soluciona NATORP reduciéndolos a la relación única en su tendencia monista. No existe diferencia entre ambos en su relación entre el contenido y el yo, sino que, propiamente, se diferenciarían sólo gracias al cambio en el contenido del cual, sin embargo, no seríamos conscientes de la misma manera que lo somos en los otros tipos de actos determinados por sus contenidos, pero aquellos actos no dejarían de estar unidos a un contenido por la irrevocable involucración de la representación (*Vorstellung*) en el acto relacional, según NATORP. Ahora bien ¿en qué medida puede albergar grados de conciencia una relación contenido-yo en todos los casos idéntica? es más ¿tiene realmente el temor siempre un objeto al que dirigirse y que lo distinga de otros actos relacionales que no siempre manifiestan una relación con un objeto como el estado de la euforia? Más bien, nos parece que podemos reaccionar de muy distinta manera ante un mismo contenido, precisamente gracias a facultades distintas de nuestra psique que

bien pueden necesitar un objeto que las active, pero que no dejan de ser facultades presentes en el yo como distintas con independencia de dicho objeto. Un mismo contenido de la conciencia puede ser objeto del deseo y de la percepción pasiva, incluso de ‘sentimientos encontrados’ como es el caso del denominado término germánico *Haßliebe*. Pero recordemos que, en NATORP, la aparición de lo que a primera vista podría parecer que corresponde a un mismo contenido en tiempos distintos en la conciencia da lugar a contenidos totalmente diferentes, no sólo numéricamente diferentes sino también específicamente diferentes, y, por ende, a actos relacionales diversos. Aún así, si ponemos en duda el que los actos relacionales sean propiamente espaciales ¿cómo podría determinar cualitativamente algo espacial como son los contenidos a un acto relacional inobjetivable precisamente por su no subsunción a la regularidad de lo espacio-temporal?

Por último, ni siquiera la apercepción puede proporcionarnos una representación de dicha relación contenido-yo. La apercepción⁷⁹ no es más que la conciencia del contenido por la que tiene lugar una suerte de síntesis de la conciencia, pero a través de sus contenidos. Y esto es así simplemente porque la unión de dichos contenidos no es más que “*la expresión concreta de aquella relación tomada en sí misma*”⁸⁰ pero no la relación misma que permanece ajena al conocimiento en la apercepción. Se trata tan solo de la expresión concreta de aquella relación entre los contenidos de conciencia y el yo que tiene lugar en la conciencia; pero es esta relación la que conforma el carácter entitativo fundamental de la conciencia.⁸¹ Esto es así porque en toda conciencia se da una actividad relacional tal de unir y separar; de relacionar de un modo u otro un algo con el yo. Esto distingue más propiamente al yo de la conciencia. Si la conciencia

⁷⁹ Cf. *EP*, p. 22. A diferencia de KANT, la apercepción en NATORP no es una función intelectual del yo por contraposición a una supuesta función perceptiva. No es el yo el que determina el empleo de una función u otra, sino los contenidos, de modo que la unidad de la apercepción no es un logro del yo sino, más bien, un contenido: la representación del yo en relación con los otros yos. La cuestión del origen de esta representación no dada como percibida por los sentidos, la solventa NATORP alegando que la unidad sintética de la percepción es una premisa necesaria para el conocimiento. En definitiva, se trata de una representación vacía de contenido, un contenido sin contenido. Un contenido que da unidad a todos los contenidos perceptivos en su graduación infinita hacia su originalidad. Este contenido que da unidad está, por tanto, señalado como meta infinita que como tal está abocada a pertenecer a una conciencia igualmente ideal o trascendental.

⁸⁰ “*der konkrete Ausdruck jener Beziehung selbst*” *EP*, p. 30. La cursiva es mía.

⁸¹ Cf. *AP*, p. 27.

precisa de esta relación y el yo es una forma lógica, el yo no precisará de una relación para su existencia formal, sino que será la condición de la aparición de aquella, o lo que es lo mismo, la forma de la conciencia.

Dicha relación subjetiva sería anespacial porque no aparece ante la conciencia, no es objetivable como decíamos. Pero entonces tampoco se da en el tiempo puesto que espacio y tiempo se implican mutuamente, conforme sostiene NATORP. El tiempo así como el espacio pertenecen al contenido pero no al presupuesto lógico que constituye la concientialidad.

§ 3. La conciencia.

El único elemento de estudio que queda a la psicología entre los tres momentos de la conciencia es, por tanto, el contenido que se nos aparece, en un principio, digamos de manera inmediata aunque sólo podamos conocerlo en un tercer momento, después de la objetivación o determinación del mismo. Como decíamos, la conciencia está intimamente unida tanto al yo como al sujeto para el cual ese algo nos es consciente. Pero... ¿qué es la conciencia en sí? A pesar de que en múltiples pasajes confunde NATORP los términos conciencia y yo, la definición explícita⁸² que éste da de la conciencia es la que afirma que “Con-ciencia significa hacerse-cons-ciente”⁸³. No ser consciente de sí sin más, sino ser consciente de sí en referencia a algo o bien, en la otra dirección de la relación, el ser consciente de algo para un yo, eso es la conciencia. En definitiva, una relación reflexiva en la cual la referencia al yo le es tan esencial a la conciencia como lo es la referencia dada con un algo consciente para ella misma, esto es, con un contenido. La conciencia, por lo tanto, requiere de los tres momentos arriba expuestos, *la conciencia* es la expresión de todo lo implicado en la afirmación ‘algo me es consciente’, *es una relación entre dos términos: objeto y sujeto*.

⁸² En otras ocasiones anunció cuál es la razón de su subsistencia, o bien cuáles son los términos que se relacionan en ella como momentos metafísicos que la constituyen, pero no nos ha dicho hasta ahora qué sea la conciencia misma que da lugar a esos momentos y que subsiste de una u otra manera.

⁸³ “Bewusst-sein heisst Sich-bewusst-sein”, *EP*, p. 12.

Ahora bien, ¿se puede decir en algún otro sentido que la conciencia sea una relación reflexiva hacia sí misma si, como hemos anticipado, el yo no puede ser objeto de sí mismo? La apercepción parece proporcionar a NATORP la clave para interpretar una respuesta al respecto. Esta tan solo se nos ofrece a través de la unión de los contenidos representativos de la conciencia y nos proporciona una unidad para la conciencia. Este proceso se sucede, en cierto modo, recíprocamente⁸⁴: la *conciencia* permite explicar la unidad en los contenidos y la unidad del yo únicamente se puede representar de manera concreta por medio de dicha unidad. Ahora bien, la unión de los objetos externos no tiene por qué presentar la misma forma que la unión de los objetos en la conciencia. NATORP afirma:

“En general, la unión de los contenidos en la conciencia concreta (y por ello sin considerar la diferencia entre la validez objetiva y la meramente subjetiva) constituye el objeto de la investigación de carácter psicológico”⁸⁵

Se trata de la misma unidad de la conciencia remitida a la unidad de los contenidos de la misma. Según mi comprensión del texto del neokantiano, no se trata más que de una unión de contenidos meramente subjetivos de la conciencia, incluso cuando nos referimos a contenidos extraídos de la experiencia empírica y consolidados por los estudios de las ciencias naturales, permaneceríamos en el ámbito de la validez meramente subjetiva y dependiente de la conciencia. ¿Pero cómo es posible afirmar que este yo puede estar vacío de contenido si está proporcionando una unidad patente a unos contenidos observados como reales y concretos? ¿cómo podemos frenar la afirmación del yo en su ser un presupuesto lógico formal? En contra de la opinión de NATORP, considero que, siguiendo sus propios presupuestos, habríamos de afirmar no sólo la necesidad de la realidad lógica del yo para dar explicación del fenómeno de la unidad de los contenidos, sino también la necesidad de su realidad metafísica, aún

⁸⁴ Pero sólo en cierto modo, dado que si la conciencia es la relación entre objeto y sujeto, lo que ocurre es que tanto dicha relación como los dos términos de la misma adquieren su unidad en la conciencia, en tanto que relacionados en ella. Por lo tanto, no hay identificación ni reciprocidad propiamente. Y si la conciencia produce esta unidad es que es anterior a ella.

⁸⁵ “Allgemein also bildet die Verbindung der Inhalte im thatsächlichen Bewusstsein (daher ohne Rücksicht des Unterschieds objectiver oder bloss subjectiver Gültigkeit) das Object der psychologischen Untersuchung.“ *EP*, §6, p. 30.

Con esto se está intentando decir que el objeto de estudio de la psicología es la unión de los contenidos que se da enraizada en el yo.

cuando seamos incapaces de intuir la en su plenitud. O bien derivamos en un panteísmo monista en el cual los contenidos aparecen y desaparecen, nosotros no observamos su unidad ni los percibimos en actos relacionales determinados sino que creemos estar como ellos subordinados a un ente más general, no por ello menos real, por encima de las conciencias individuales. NATORP concluirá en una concepción de este calibre, lo cual no induce a menos contradicciones, como veremos más adelante.

Por otra parte, decíamos que los contenidos de la conciencia marcaban el tiempo a la misma con el paso de unos a otros. En expresión de P. NATORP queremos destacar a propósito de esta premisa una de las confusiones ya apuntadas al principio de este trabajo. Se trata de la confusión entre el yo y la conciencia

“El yo o conciencia no está en el tiempo sino que es el tiempo el que está en la conciencia, su unidad [la de los contenidos de conciencia] es unidad de conciencia.”⁸⁶

Esta unidad es característica de la vivencia subjetiva. Una unidad que es originaria a todo tiempo y aparición porque posibilita el aparecer mismo (*das Erscheinen selbst*) puesto que viene incluida con el yo que, en última instancia, es el que constituye la condición última de posibilidad de este aparecer. La unidad aludida, por tanto, no ocupa espacio alguno porque es anterior y premisa del aparecer de los objetos en el espacio mismo. Empero, y como decíamos del yo, la unidad de la conciencia es inexplicable a pesar de ser siempre una premisa para nuestras representaciones, para la misma unidad de la regularidad u objetivación del contenido y, por ende, para el contenido mismo en su inmediatez inobjetivable. Cualquier intento de explicación de la regularidad supondría, a su vez, la unidad misma, cayendo así en un círculo vicioso infranqueable de todo punto como sucedía en el conocimiento del yo. De nuevo, tampoco la conciencia es objetivable ni explicable⁸⁷. La conciencia misma es inobjetivable, tanto por su confusión con el yo —lo que la hace partícipe de las imposibilidades cognoscitivas de este—, como por su inobjetivabilidad en tanto que unidad trascendental de los contenidos, es decir, condición de toda experiencia de

⁸⁶ "Das Ich oder Bewusstsein ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist im Bewusstsein, ihre Einheit ist Einheit des Bewusstseins." *EP*, §6, p. 30. La cursiva es mía tanto en la traducción como en la cita. Cf. *AP*, p. 29.

⁸⁷ Cf. *EP*, p. 42.

objetualidad. Lo que se describe de la conciencia no es el mismo ser-consciente sino el comportamiento de un contenido y éste ni siquiera con respecto a ella, pues ya hemos indicado que esta relación es indescriptible, a menos que se lleve a cabo en sentido figurativo, sin alcanzar su propia esencia⁸⁸. Ambos elementos en ella son inobjetivables: yo y concientialidad, luego... ¿qué puede estudiar todavía la psicología? Si la conciencia es comprensible sólo en los términos de dicha relación, entonces nos queda tan solo uno de los momentos de dicha relación, pero no la relación misma: el contenido presentativo que no se conoce más que a través de la representación o bien el contenido representativo; el subjetivo o el objetivo respectivamente en la conciencia misma. A lo sumo nos queda un contenido dirigido hacia las condiciones de su ser experimentado.

En cuanto a la conciencia trascendental adelanto que se trata de la representación del yo en relación con todos los demás sujetos o yos.

§ 4. Tiempo y espacio en relación a los elementos constituyentes de la conciencia.

Para una mejor visión del proceso que se da en el yo pero sin considerarlo ahora en un primer plano, hemos de tener en cuenta las categorías en las cuales se da el único objeto de estudio posible de la psicología natorpiana (el contenido): en especial, el espacio y el tiempo. Respecto del contenido de la conciencia, el tiempo es designado por Paul NATORP como una forma del mismo, más específicamente como

“Forma fundamental con la cual todo contenido de la conciencia es representado”⁸⁹
“las formas de la representación más originarias son tiempo y espacio”⁹⁰

Cuando NATORP habla del tiempo no se refiere necesariamente al tiempo físico medible por unidades idénticas conforme al cambio en el movimiento de unas agujas en un reloj⁹¹, sino a su fundamento: la duración vivenciada en el cambio del contenido

⁸⁸ Cf. *AP*, p. 31.

⁸⁹ “Grundform, in der aller Inhalt des Bewusstseins sich darstellt” *EP*, p. 36.

⁹⁰ NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 16.

⁹¹ Cf. *AP*, p. 306.

que nos permite aplicar la categoría del tiempo tanto a lo subjetivo como a lo objetivo. A un contenido x_1 le corresponde un t_1 , y con el cambio de contenido a un x_2 , la conciencia sitúa su relación con el mismo en un t_2 .

El tiempo no es, por tanto, ontológicamente independiente de la conciencia, sino que se da en ella, si bien no sabemos, en principio, en razón de qué (bien como producto de la conciencia, bien como reflejo de un tiempo objetivo externo a la conciencia), sabemos que le es indispensable a la psique este parámetro para efectuar sus actos relacionales; pero para que se den la conciencia y su unidad no es preciso presuponer estos elementos con exclusividad⁹². La conciencia es atemporal en su ser, temporal en su estar en relación. Es el ‘lugar’ no espacial en el que se dan sus momentos metafísicos en el tiempo, pero el ser mismo de la conciencia no está determinado por el tiempo⁹³, sino que este se genera en aquella⁹⁴ junto con el contenido. Es por todo esto que la conciencia no podría ser la suma de una sucesión de contenidos, porque en este caso sería temporal, sus procesos se dan en el tiempo pero no tienen su origen en él⁹⁵, como tampoco en el espacio. Sin embargo, gracias al tiempo se produce la impresión de sucesión de los contenidos en la conciencia misma. El tiempo no es, por lo tanto, una aparición más de la conciencia, sino aquello al modo de lo cual todo aparece. Se trata de uno de los instrumentos de objetivación de la ciencia, uno de los fundamentos o coordenadas del conocimiento⁹⁶ del objeto que, si seguimos deduciendo natorpianamente, tampoco podría ser contenido de la conciencia, objetivable, por cuanto que en el instante en el que se objetivase dejaría de ser forma de la representación correspondiente, habría que buscar la objetivación de la forma de esta forma de la representación y así sucesivamente sin llegar nunca al conocimiento de la

⁹² Cf. *AP*, p. 58.

⁹³ Cf. *AP*, p. 228.

⁹⁴ No deja de encerrar una contradicción la afirmación por la cual NATORP asegura que el hecho de que la conciencia descubra los intervalos de tiempo es argumento suficiente para entender la conciencia como atemporal. El tiempo originario no puede ser objeto de la conciencia, luego tampoco propiamente los intervalos originarios, esto es, la conciencia no está por encima del tiempo por ser capaz de captarlo, dado que no puede ser consciente de él con propiedad. Cf. *AP*, pp. 255, 259-260, y también cf. *EP*, p. 26.

⁹⁵ Cf. *AP*, p. 300, y también cf. *EP*, p. 68.

⁹⁶ “Tanto la representación del tiempo como la del espacio no son otra cosa que los modos regulados de proceder del conocimiento”

“Zeit- wie Raumvorstellung, sind [...] nichts anderes als gesetzmäßige Verfahrensweisen der Erkenntnis” *AP*, p. 165.

forma originaria⁹⁷. Si bien, como sucedía con el yo, NATORP concede un cierto conocimiento inexacto del tiempo por reconstrucción, así como del espacio⁹⁸. Esta explicación adolecería de la misma carencia cognitiva que anotábamos al considerar el conocimiento reflexivo que NATORP proponía del yo, en definitiva lo que conocemos no es el tiempo mismo como forma de los contenidos de la conciencia sino una representación de esta forma que estaría sometida, a su vez, a la representación de la representación de esta forma sin llegar nunca a conocer la forma originaria.

Tanto del yo, como de la conciencialidad⁹⁹ y del sujeto se puede afirmar de modo similar que se encuentran fuera del espacio y del tiempo por ser, precisamente, condiciones formales de su aparecer en la conciencia.

El espacio, así como el tiempo, permite la ubicación de los contenidos de conciencia en tanto que es la segunda ‘forma elemental por la cual todo contenido de la conciencia es representado’. Es, como el tiempo, una condición para la experiencia, y, con esto, para el conocimiento humano. El espacio aparece en la conciencia como el tiempo, esto es, dependiendo de ella, dado que la conciencia misma está fuera del espacio como lo están el yo, el sujeto y la conciencialidad que son, asimismo, condiciones de la posibilidad del aparecer del darse del espacio en la conciencia.

A todo contenido de la conciencia le corresponde una relación con el espacio lo mismo que con el tiempo en el mismo instante en el que es representado. Porque, según NATORP, no puede ser reconocido como objeto por la conciencia sin estar enmarcado en las coordenadas espacio-temporales dado que la objetividad se debe a la regularidad causal que implica dichas coordenadas. Incluso lo no sensible se aparece a la conciencia con una relación indirecta al espacio y al tiempo¹⁰⁰. A pesar de que el representarse, o la sensación en tanto que tales no son espacio-temporales ni susceptibles de cuantificación, cualificación o medida de su intensidad, al modo en que

⁹⁷ Cf. *EP*, p. 102.

“En el tiempo se aparece todo, como así también en la conciencia, pero el tiempo mismo, debido a ello, no es una apariencia, mucho menos se puede decir esto de la conciencia”

“In der Zeit erscheint alles, wie im Bewusstsein, aber die Zeit selbst ist darum keine Erscheinung, so wenig wie das Bewusstsein.” *AP*, p. 121.

⁹⁸ Cf. *AP*, p. 162.

⁹⁹ Cf. *AP*, p. 169.

¹⁰⁰ *AP*, 173-174.

sucede con el yo puro presupuesto. Lo propio, por tanto, de las formas de la conciencia será igualmente inaccesible de manera directa al conocimiento de la conciencia. Pero el contenido en tanto que psíquico sólo se puede dar en tanto que clasificado dentro de las coordenadas espacio-temporales que se coimplican: “así como el espacio, el tiempo pertenece precisamente al contenido”¹⁰¹. El tiempo no puede pensarse sin una representación espacial y el cambio espacial que se da en la variación de los contenidos, esto es, la sucesión no se entiende sin el tiempo. No se puede dar el cambio de contenido sin cambio de momento temporal.

Por otra parte, en cuanto a la regularidad causal espacio-temporal con la que se presenta lo objetivo a la conciencia, cabe apuntar que NATORP parece adelantarse a las teorías cognitivas en las cuales los elementos neuronales son condición del pensamiento; indispensables como base de toda representación de lo sensible o de lo insensible. Sin mencionar ningún tipo de conexión sinóptica, se refiere de manera general a una base sensible del pensar¹⁰² localizada en el cerebro. Pero no se trata de una relación causal mecánica al modo del materialismo craso sino de una regularidad en la sucesión temporal de los hechos debida a aquella relación causal. Porque esta regularidad es lo primero que aparece ante la conciencia en la objetivación, sin ella no podemos hablar de explicación de lo psíquico a través de lo físico. Entre otras cosas porque no tiene lugar realmente. Esta regularidad remite a NATORP a la crítica que Hume hace del principio de causalidad aristotélico. Esto es, no conocemos ni la materia ni el movimiento ni la energía misma de la que quieren partir algunos científicos para explicar los fenómenos psíquicos. Lo único que se nos da es la apariencia, el fenómeno en la experiencia y su *aparente* regularidad que se vuelve objetiva –a diferencia, según NATORP, de la explicación de Hume en la cual la causalidad es un engaño en todas sus formas– que proviene de una ordenación causal en razón de cómo se dan el espacio y el tiempo en la conciencia, en razón de una sucesión y una representación psíquicas¹⁰³. Esta apariencia no requiere, por tanto, de demostración alguna de las causas externas que hayan podido provocarla, al menos no

¹⁰¹ “die Zeit gehört eben, wie der Raum, zum Inhalt” AP, p. 169.

¹⁰² Cf. AP, pp. 174-179, 304.

¹⁰³ Cf. AP, pp. 112-113, 146-147, 160-161.

para la elaboración de un estudio psicológico. No tenemos constancia de un espacio y un tiempo externos en los que poder ubicar dicha causalidad, pero sí de un espacio y de un tiempo *en* la conciencia que imponen un contexto de causalidad, de sucesión a los hechos, a los fenómenos, un orden que nos permite hablar de leyes en el sucederse de los contenidos de conciencia, de regularidad de los mismos y de su misma unidad. Esta unidad nos viene dada a la conciencia por el efecto unificador que proporciona el espacio y, si bien el tiempo separa los contenidos en la conciencia, esta separación se unifica por la misma sucesión temporal en la que se da y que refiere a una unidad en la cual se entiende dicha sucesión. Nos bastan las apariencias siempre y cuando podamos salvarlas con la regularidad, es decir, con la objetivación por medio de la cual se recuperarán los datos originarios propiamente subjetivos de los cuales parte en verdad toda ciencia empírica. A efectos de la conciencia no hay diferencia entre los fenómenos psíquicos y los físicos, así como tampoco entre sus respectivas regulaciones. Eso sí, llegamos al conocimiento del tiempo y del espacio más genuinos en la conciencia tan solo al final de la aplicación gradual del método constructivo-reconstructivo, se mantiene, por tanto, su ser meta ideal del conocimiento precisamente por la lógica interna de este método que posterga toda originariedad a un infinito en el proceso de subjetivación de lo dado como objetivo en la representación. Un proceso que ni nos proporciona el acceso al dato inmediato, ni, por tanto, tampoco el acceso a un consenso basado en lo que es en sí. Antes bien, este consenso se presenta o bien como debido o bien como insignificante. Así:

“Las muchas representaciones diferentes, sea de uno y el mismo sujeto o de distintos, pueden muy bien estar referidas a uno y el mismo orden temporal y espacial; es más, tienen que poder estarlo, pues de hecho lo están.”¹⁰⁴

“En el contexto presente no se trata acerca de si realmente llevamos a cabo dicho ‘referirse a’ en el caso concreto; ni de si situamos de una manera determinada y concluyente lo percibido en el espacio unitario e idéntico y en el tiempo unitario e idéntico; ni de si esto suceda correctamente o no.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ “Die vielen verschiedenen Vorstellungen, sei es verschiedener oder auch eines und desselben Subjekts können sehr wohl auf eine und dieselbe Zeit- und Raumordnung an sich bezogen sein; sie müssen es wohl sein können, denn sie sind es.”

AP, p. 167.

¹⁰⁵ “Ob wir diese Zurückbeziehung im einzelnen Fall wirklich vollbringen, ob wir das Wahrgenommene in bestimmter und abschließender Weise in den einen, identischen Raum, die eine, identische Zeit wirklich einordnen, und ob dies richtig geschehe oder nicht, auf dies alles kommt im gegenwärtigen Zusammenhang überhaupt nichts an.” AP, p. 171.

En verdad, sólo quedará justificado un tiempo, el del sujeto, porque, en última instancia, como veremos al analizar el monismo de NATORP, el suceder psíquico y el físico coinciden, con lo cual no puede haber dos tipos de tiempos ni de leyes causales¹⁰⁶.

§ 5. Relación conciencia-objeto (facultades del yo).

Este párrafo responde a la denominación de NATORP de las facultades de la conciencia (*Tätigkeiten des Bewusstseins*), el título que aquí damos al tema obedece a la distinción que hicimos entre el yo y la conciencia. Si la conciencia se limita a ser el lugar en el cual se dan una serie de momentos y las relaciones con el contenido se dicen respecto del yo, entonces entendiendo las facultades como capacidades de relación con el contenido, nos parece más propio esta designación. Si bien vamos a ver cómo, para NATORP, la comprensión tradicional de las facultades atribuidas a un sujeto no tienen cabida en su explicación. Para NATORP, la facultad es un modo determinado de relacionarse el yo con el contenido, pero este modo depende, en última instancia, del contenido.

Retomemos, aún cuando parece que una sucesión de contenidos en la conciencia pueda equivaler a la realidad de la conciencia, dicha sucesión no es más que resultado de las dos formas originales que dan lugar a la unión en la continuidad de lo discreto: en especial del *tiempo* como forma de la conciencia, la forma elemental en la cual se representan todos los contenidos de conciencia en su dar paso unos a otros en la sucesión¹⁰⁷. No es que la conciencia sea el proceso o sucesión de los contenidos de conciencia en el tiempo o el espacio, sino que el tiempo es el que se da en la conciencia proporcionando la forma de sucesión a los contenidos, pero la conciencia es anterior al tiempo y a la sucesión, y el tiempo es anterior a la sucesión, lógicamente

¹⁰⁶ Cf. *EP*, p. 65.

¹⁰⁷ Cf. *Propedéutica filológica*, p. 16.

hablando. De modo que no es la conciencia lo que se da al darse la sucesión sino los contenidos bajo la forma elemental del tiempo en la conciencia. Según NATORP, si la conciencia fuera un proceso en el tiempo, entonces habría que buscar un sujeto al cual se supeditase la unidad de esa conciencia. Si se convirtiese en una sucesión que *se da de manera inmediata*, por muy atractiva que parezca esta postura, habría que acudir a un sujeto que diese cuentas de este proceso objetivador. No se nos ofrece tampoco la conciencia en alguna de sus facultades, como pueda ser la memoria, por el mero hecho de que aparezcan contenidos en la conciencia que desaparezcan de ella y vuelvan a aparecer. Se trata tan solo de metáforas o de intentos de dar una explicación a la reaparición de dichos contenidos, pero no de un dato de tal facultad que pudiera conducirnos a una experiencia siquiera indirecta pero bien fundada de la conciencia. Cabría preguntar a NATORP cómo pretende dar explicación de la identidad al menos aparentemente específica de los contenidos en la memoria, ahora bien, toda vez que no es posible el conocimiento de las cosas en sí, tampoco podremos tener el mismo contenido nunca ante la conciencia. Sólo sería posible el conocimiento abstractivo de una idea de lo concreto, pero esta idea variaría igualmente en cada instante su relación con el yo por lo anteriormente dicho; porque no pasa de ser contenido en un tiempo de la conciencia distinto, una representación entre las infinitas representaciones posibles de esa idea, no sólo numérica sino específicamente distintas debido a su enraizamiento ontológico en la conciencia.

Lo que especifica la diferencia entre un tipo de percepción y otro es el contenido mismo y no la facultad, puesto que lo que se nos aparece no es ese percibir mismo sino el contenido del percibir. Por lo tanto, la facultad no aporta ningún dato acerca de la especificación de la conciencia. Y cuando NATORP quiere explicar que la relación entre la facultad y el contenido es la misma en las dos direcciones (facultad-contenido, contenido-facultad), el resultado no es otro que la reducción de la dirección facultad-contenido a la dirección contenido-facultad. La facultad misma y su relación con el contenido no se nos dan nunca, sino únicamente el contenido en relación con la conciencia unidimensional (en el sentido de no estar antecedida y actualizada por múltiples facultades); la relación contenido-facultad no tiene lugar, de lo que se trataría

es de una relación contenido-yo que tampoco se ofrecería al conocimiento del sujeto, aunque se supondría en todo acto cognitivo. Como entendíamos ocurría con la conciencialidad;

“no se afirmó: el ser del sonido en sí, sino que su ser para mí es idéntico a mi oír dicho sonido”¹⁰⁸

Ni siquiera dichos contenidos pueden pretender ser específicamente, cualitativamente idénticos cuando son rememorados, y no sólo numéricamente, pues no mantienen una existencia independiente de la conciencia por la cual pudieran reaparecer tal cual eran antes y después de volver de su supuesto lugar ideal o sobreactual a alguna facultad del yo. El contenido que se encarna en un instante de conciencia 1 sería distinto del contenido que se encarna en un instante de conciencia 2, por el mero hecho de encarnarse en instantes distintos en la conciencia

“La permanencia o retorno del mismo contenido es ya una suposición que sobrepasa el hecho dado”¹⁰⁹

Ahora bien, ¿realmente tenemos a una mesa por distinta porque la representación que de ella se nos ofrezca esté tomada en distintas ocasiones desde distintos ángulos y tiempos o ‘duraciones’? Sin duda, al no poder dárse nos ningún tipo de contenido ideal necesario metafísicamente hablando, no es posible una identidad específica genuina.

Según NATORP, ante la conciencia no aparece la subsistencia del contenido, sino tan

¹⁰⁸ “es wurde nicht behauptet: das Dasein des Tons schlechtweg, sondern sein Dasein für mich, sei identisch mit meinem Hören des Tons“ *AP*, p. 46

¹⁰⁹ “Das Bleiben oder Zurückkehren desselben Inhalts ist [...] bereits eine Annahme, die über den gegebenen Thatbestand hinausgeht.“ *EP*, p. 38.

Y también: “En cada momento, el contenido se muestra con una apariencia distinta, se aparece de diferente manera, ya sea conforme a la cualidad, o bien intensamente más vivo, más claro, con más fuerza, del mismo modo más presente, o menos vivo, etc. También esto no es más que un suceder de los fenómenos de una capacidad de la conciencia decadente, ascendente, constituyente respecto del contenido, no tenemos noticia vivencial de un afluir o salir de la fuerza que pudiese atribuirse al contenido.

Incluso se puede preguntar con qué derecho decimos que el mismo contenido ha permanecido un periodo de tiempo o, desde otra perspectiva, que se haya convertido en otra cosa.”

“Ein Inhalt zeigt succesiv ein anderes und anderes Aussehen, er erscheint anders und anders, sei es der Qualität nach, oder auch intensive lebendiger, deutlicher, stärker, gleichsam gegenwärtiger, oder weniger lebendig etc. Auch das ist ein blosses Nacheinander von Erscheinungen; von einer den Inhalt umgestaltenden, oder steigernden, schwächenden Bewusstseinsthätigkeit, einem Zufluss oder Abgang von Kraft, den er erführe, erleben wir nichts.

Sogar darf man fragen, mit welchem Rechte wir überhaupt sagen, dass derselbe Inhalt eine Zeit lang geblieben oder wiedergekehrt oder anders geworden sei.“ *EP*, p. 37-38.

solo una sucesión de contenidos por ende distintos. Y, sin embargo, la conciencia es siempre la misma, de hecho podemos comparar distintos contenidos a un mismo tiempo sin que se produzca un desdoblamiento de la conciencia ni varíe en su ser más íntimo dado que está por encima de los contenidos.

De lo anterior podemos extraer una conclusión sobre este modo de razonar de Natorp: que, en el remoto caso de que el yo pudiese darse como dato a la conciencia, nunca podríamos identificar su verdadera realidad puesto que al ser un contenido más de la conciencia dependería del momento en el cual se le aparece para presentar una realidad u otra. En otro instante de la conciencia nos aparecería una representación distinta, sino cualitativa (que, según NATORP, también), al menos numéricamente.

Esta concepción de la relación conciencia-contenido abre la puerta a otra problemática que trataré de abordar en el capítulo IV de este trabajo: la capacidad del hombre de conocer la realidad del mundo exterior así como el mundo de las esencias tal cual es. Veremos que, según mi concepción, el caso del yo es un caso especial que parece compartir la problemática y los privilegios que se originan de la pertenencia a ambos mundos en distintos sentidos. La carencia de esta distinción torna complejo el conocimiento del yo, cuando no imposible como en el caso del pensamiento del neokantiano.

§ 6. El yo común (*das Gemein-Ich*).

Para NATORP, no existe en absoluto un yo-conciencia que se dé aisladamente, sin referencia a otros yos, nuestro autor introduce un yo común más cercano a la meta ideal a partir de la ampliación de la graduación individual en la que se nos ofrece el yo individual representativo. Un yo que aspiraría igualmente a una graduación de la conciencia común, comunitaria o intersubjetiva. Este yo común aludiría a un yo ideal no accesible a nuestra conciencia pero presupuesto simultáneamente por la vivencia del yo comunitario de conocimiento gradual. Un yo, en definitiva, que garantizase el conocimiento de lo originario en su gradualidad infinita. Este yo crece en regularidad

y, por tanto, en objetividad conforme a la unión de los distintos yos, unión posible gracias a su coexistencia en tiempo y espacio¹¹⁰. Una especie de unidad de las unidades empíricas apercibidas que derivaría en una conciencia trascendental a partir de la cual se constituye el yo individual¹¹¹ y se explican las coincidencias de contenido entre los distintos yos individuales transmitidas por el lenguaje. El conocimiento de esta unidad nos llega a través de la objetivación de las relaciones del sujeto mismo en tanto que sujeto con otros sujetos, a través de la representación del yo en relación con todos los otros yos¹¹².

La consideración del yo individual es inseparable de la del yo común dadas las vivencias que aquel experimenta en sí mismo¹¹³ y que le conducen a formas más elevadas de comunidad. Si bien, para NATORP, representativamente, el yo individual es el dato primero¹¹⁴, las condiciones de cognoscibilidad de este yo común son las mismas que las de aquel yo individual, es decir, cognoscible en cuanto yo común representativo, no en cuanto que yo común ideal dado inmediatamente a la conciencia en su ser en sí propio. Por lo cual se somete a las mismas dificultades de cognoscibilidad que el yo originario individual.

Sin embargo, este yo común daría respuesta al lugar de las condiciones de posibilidad o trascendentales, esto es, al yo como forma de la conciencia, a la conciencialidad, al espacio y al tiempo, como a la conciencia. Siguiendo el hilo argumentativo de NATORP, las relaciones tan solo se dan en la conciencia, también lo que subsiste en sí requeriría, por lo tanto –y dejando con ello de subsistir en sí mismo–, de una conciencia abarcante o trascendental¹¹⁵, y asimismo todo aquello que remita a una unidad sintética originaria. NATORP presenta esta unidad trascendental como

¹¹⁰ Cf. *AP*, p. 246.

¹¹¹ Cf. *AP*, p. 221.

¹¹² Cf. *EP*, p. 111.

¹¹³ Esta idea, aunque no tan explícita y desarrollada, está ya contenida en la filosofía de KANT cuando afirma:

“La proposición sintética ‘Todas las diversas *conciencias empíricas* han de estar ligadas a una única autoconciencia’ es el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general.” (*Crítica de la razón pura*, A 117)

¹¹⁴ En el § 3 del capítulo V, veremos cómo es el tú el dato primero representativo que despierta al yo a su autoconciencia.

¹¹⁵ Cf. *AP*, p. 55.

milagro, una especie de hipótesis mística necesaria para el proceder lógico del pensar, al estilo del Dios kantiano¹¹⁶. No podemos alcanzar el ideal del conocimiento porque la intuición intelectual es inviable dentro de la filiación a KANT; no se nos ofrece un contacto directo con lo originario, con lo inmediato a la conciencia. Pero si hemos de suponer que es posible algún tipo de conocimiento de lo originario, esto es, por medio de la representación, entonces hemos de poner eso originario como premisa y meta, a la vez, del conocimiento. Ahora bien, se trata de una meta trascendental que tiene que estar subsumida en una conciencia o yo trascendental, puesto que todo contenido se dice de una relación y toda relación de un yo que lo inserta en una unidad sintética, en este caso, trascendental. La pregunta aquí sería entonces qué libera a este sistema del subjetivismo, ¿qué certeza nos queda de que incluso lo *a priori* no sea producto de la configuración arbitraria de una psique intersubjetiva? La respuesta de NATORP se limita a la relativización de los términos objetivo-subjetivo; el contenido de la conciencia se encuentra en un grado de subjetivación al mismo tiempo que de

¹¹⁶ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 580 / B 608; cf. también AP, pp. 206-208, 221. Así:

“Pero el individuo no aparece de nuevo como encerrado, aislado. Sino que así como una unidad se ha de producir bajo las vivencias particulares del ‘mismo’ individuo por medio del milagro del recuerdo que establece un tipo de comunicación entre las vivencias temporalmente alejadas unas de otras; así también se crea una nueva unidad, más bien incontables unidades bajo las vivencias de diferentes individuos por medio del no menos sorprendente milagro de la comunidad; para la perspectiva en curso: comunidad de la representación del objeto, de la relación del objeto de las vivencias. Hay además representaciones típicas del objeto no sólo para un sujeto determinado o para una mayoría limitada de los mismos, que se encontrasen accidentalmente en una comunidad, sino con respecto a un cierto promedio ideal de clases de sujetos que estuviesen bajo condiciones de vida y de conocimiento coincidentes, hasta llegar a la unidad última ideal de la representación de los objetos para una ‘conciencia absoluta’ ideal en el mismo sentido. Dicha variedad de representaciones del objeto casi inabarcable debe ordenarse bajo una distinción universal, digamos, de la cúspide de la conciencia.”

“Aber das Einzelindividuum bleibt wiederum nicht abgeschlossen, isoliert. Sondern wie unter den Einzelerlebnissen ‘desselben’ Individuums sich eine Einheit erst herstellen muß durch das Wunder der Erinnerung, das eine Art Wechselverkehr zwischen zeitlich entfernten Erlebnissen stiftet, so schließt sich eine neue Einheit, vielmehr unzählige solche, unter den Erlebnissen verschiedner Individuen durch das nicht weniger erstaunliche Wunder der Gemeinschaft; für den jetzigen Gesichtspunkt: Gemeinschaft der Objektsvorstellung, der Objektsbeziehung der Erlebnisse. Es gibt weiterhin typische Darstellungen des Gegenstandes nicht für ein bestimmtes Subjekt oder eine bestimmt begrenzte Mehrheit solcher, die in zufälliger Gemeinschaft stehen, sondern für einen gewissen idealen Durchschnitt unter übereinstimmenden Lebens- und also Erkenntnisbedingungen stehender Klassen von Subjekten, bis schließlich hinauf zur idealen letzten Einheit der Objektdarstellung für ein im gleichen Sinne ideales ‘Bewußtsein überhaupt’. Diese kaum übersehbare Mannigfaltigkeit von Objektdarstellungen mag sich etwa ordnen unter eine allgemeine Unterscheidung sagen wir der Bewußtseinshöhe“ AP, p. 123.

objetivación¹¹⁷. Lo cual no considero que despeje la duda acerca de en qué medida quepa entender la objetivación de un ente cuyo ser se reduce a estar siendo intencionado por la conciencia. Quizá estos no sean los términos que emplearía NATORP para formular la pregunta, pero la pretensión del conocimiento de algo que a la postre no es más que una hipótesis no deja de ser insatisfactoria. Podemos aceptar que NATORP se declare idealista según la explicación hasta ahora aportada, pero no podemos aceptar que dé por resuelta la objetividad del conocimiento con este su proceder según el cual

“la unidad de la conciencia es aquella en la cual la unidad de la regularidad constituye la unidad del objeto”¹¹⁸

Por último cabe señalar cómo esta concepción del yo individual englobado en un yo trascendental, del cual es partícipe en pro del ideal inalcanzable pero postulable del conocimiento, desemboca en NATORP en afirmaciones de corte hegeliano,¹¹⁹ como la que sigue a continuación:

“Con la profundización de la comunidad, se profundiza al mismo tiempo la conciencia de la individualidad del individuo, para después tener un efecto retroactivo sobre la profundización posterior a través de su parcial autonomía. Profundización en la cual se basa no sólo la idea de la pedagogía social sino la ley fundamental teleológica de la historia en general.”¹²⁰

Y, sin embargo, admite que no puede dar explicación de cómo diferentes conciencias puedan ser una sola¹²¹, no puede explicar la realidad de la individualidad de la conciencia del individuo de la que ha partido para postular el yo comunitario.

§ 7. El método de la psicología: coincidencia entre la aparición objetiva y la

¹¹⁷ Cf. *AP*, p. 210.

¹¹⁸ “die Einheit des Bewusstseins es sei, welche in der Einheit des Gesetzes die Einheit des Gegenstandes constituire” *EP*, p. 108.

¹¹⁹ Del cual disiente abiertamente en sus escritos respecto de otros puntos. Cf. ‘Kant y la escuela de Marburgo’, pp. 90-93 y también cf. KARL-HEINZ LEMBECK, *Studien Materialien zur Neukantismus: Platon in Marburg*, vol. III, ed. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, pp. 309-313.

¹²⁰ “Durch Vertiefung der Gemeinschaft vertieft sich zugleich das Bewußtsein der Individualität des Einzelnen, um dann wieder durch seine in gewisser Selbständigkeit fortwirkende Vertiefung zurückzuwirken auf der nicht nur die Idee der sozialen Pädagogik, sondern überhaupt das teleologische Grundgesetz der Geschichte beruht.” *AP*, p. 250.

¹²¹ *AP*, p. 260.

subjetiva.

“No se puede llegar inmediatamente a lo inmediato de la vivencia psíquica sino volviendo regresivamente de su objetivación, que por esto debe ser antes asegurada en su pura fundamentación objetiva.”¹²²

Finalmente y después de haber descartado la posibilidad de poder penetrar en la naturaleza real del yo y de la relación del contenido con el yo, de poder tratarlos como *objetos* de estudio, tan solo queda a la investigación de los psicólogos, como decíamos, uno de los tres elementos constituyentes de la conciencia: el contenido. Pero este momento ¿es directamente accesible a la conciencia? NATORP relega su conocimiento al ideal de una graduación en la objetivación del mismo, a pesar de haberle reconocido un estatuto ontológico y gnoseológico más accesible que el del yo o la conciencialidad.

El contenido, según NATORP, ha de ser objetivado por medio de lo que hemos dado en denominar la regularidad con la que se nos presenta. Esta objetivación tiene lugar gracias al fundamento subjetivo que constituye la conciencia. Porque si bien lo objetivo, como delimitado por su enfrentarse al sujeto distinto del objeto, es lo primero que se nos da a conocer y que posibilita el conocimiento de lo subjetivo; es ontológicamente lo subjetivo, lo que se da originariamente en la subjetividad, el material de dicha objetivación y, por lo tanto, la base fundamental tanto de la ontología como de la gnoseología natorpiana.

Lo que hasta ahora hemos tenido por elemento objetivador y que proporcionaba unidad a un proceso son las *leyes* o regularidad puesto que éstas salvan las apariencias de la realidad asegurándoles una verdad para su existencia por medio del reconocimiento de su estabilidad o necesidad; la necesidad de que los contenidos *sean pensados* de esta manera y no de otra (reparemos en que esta necesidad es notoriamente distinta de la necesidad metafísica del *ser así* y no poder ser de otro modo). Estas leyes fijan o determinan a los objetos en cuanto a su posición respecto de los demás objetos y se derivan de la ley fundamental de la causalidad en la cualidad,

¹²² Paul NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 81.

cantidad, relación y modalidad¹²³ del objeto sensible, así como de la ley de la unidad sintética a la cual remiten las demás leyes y en cuya base se encuentran el espacio y el tiempo para la determinación de lo múltiple como también de lo conceptual¹²⁴. Las leyes establecen las relaciones que ponen en conexión la forma y la materia del contenido de las que anteriormente tratábamos ya sea llevando lo particular a lo universal, ya inversamente. En definitiva, proporcionándoles una unidad, dado que todas las leyes remiten a la ley de la unidad sintética, que se deriva de la apercepción trascendental, sin la cual no se entiende el conocimiento, sino la sucesión inconexa de unos contenidos sin referencia a ningún yo comprensivo. Lo primero que se da es la forma, la unidad, gracias a su relación con la conciencia, mientras que la materia (el momento de lo presente del contenido a la conciencia) se hace concebible por aquella y, en tanto que materia genuina, como ideal del conocimiento alcanzable tras un proceso ilimitado de la actividad de objetivación, esto es, no cognoscible más que por un yo infinito en su capacidad de objetivación.

En cuanto al *proceso de objetivación* podemos indicar lo siguiente. Antes de llegar a la objetivación de un *Gegenstand* hemos de considerar sus leyes o regularidad a partir de la aparición ante la conciencia de dicho objeto en relación con una causa que aparece efectivamente como precedente del objeto ante el sujeto. Pero siempre es predominante el paso por el sujeto ante el cual se dan los fenómenos (*Erscheinungen*) para poder concluir en el objeto. Estas *Erscheinungen* constituyen el estado originario de los objetos en tanto que se trata de los contenidos subjetivos en la conciencia y en ningún caso frente a ella¹²⁵. Sólo se objetiva si primero se ha subjetivado, pero lo dado a la subjetividad tan solo es cognoscible a partir del objeto, pues sólo de este tenemos conciencia. El objeto se construye a partir de lo dado primeramente al sujeto como subjetivo pero todavía indeterminado y por ello aún no conocido. De manera que las teorías que objetivan lo que se aparece al sujeto y sus relaciones se limitan, en realidad,

¹²³ Cf. HELMUT HOLZHEY, *Cohen und Natorp: Ursprung und Einheit*, vol. I, ed. Schwabe & Co. Ag., Basilea-Stuttgart, 1986, p. 122.

¹²⁴ Cf. NATORP, 'Kant y la escuela de Marburgo'.

¹²⁵ Aquí sí valdría la distinción entre *Inhalt*, *Objekt* y *Gegenstand* desechada por NATORP, y se estaría aludiendo al *Inhalt* que no es ni *Objekt* ni *Gegenstand*, como el del árbol percibido pero no intencionado en la representación de un bosque.

a *apparientias salvare*¹²⁶. Hasta el punto de que

“lo que no aparece en absoluto no puede tampoco ser objeto de una explicación científica”¹²⁷

Ahora bien, según nuestro autor, el objeto se me aparece de un modo determinado, según yo me comporte ante él al representármelo en la aperccepción, según me posicione ante su modo de aparecérseme –una vez admitida la teoría del yo trascendental, esta coincidencia, entre el modo de representármelo y el modo en que aparece el objeto, no debería importarnos en la continuación de la exposición de esta teoría-. El método de la psicología según NATORP aparece clara y brevemente expuesto en la siguiente cita:

“Mientras que la ciencia objetiva es constructiva, es decir que logra la unidad de su comprensión (los conceptos) *a partir de lo dado*, al cual en tanto que indeterminado se le proporciona la solidez de la determinación y, de este modo, a la aparición se le concede el objeto; la tarea de la psicología es reconstructiva, restituye *lo psíquico originario como fenómeno de instancia última* a partir de las unidades objetivas de la ciencia y reconduce, así, la representación objetual hacia sus fuentes subjetivas en la conciencia.”¹²⁸

En el **proceso gradual de objetivación** distingue NATORP seis niveles en su *AP*¹²⁹: 1) un primer paso del contenido en tanto que dado al sujeto (*gegeben*); 2) un posible segundo encuentro del contenido con el proceso de objetivación del sujeto que se daría a través de la sensación (*Empfindung*), lo cual amplificaría la complexión de la vivencia momentánea; 3) la vivencia del objeto como compartido en comunidad por diferentes individuos; 4) la representación del objeto dentro de una unidad ideal última; 5) la posibilidad de introducir ‘intersubjetivamente’ dicho objeto ideal en el mundo de lo *a priori*; 6) el objeto como ‘debido’, como exigencia del deber introducido en las leyes de la moral. Estos son algunos de los niveles de objetivación señalados por NATORP, pero la sucesión de niveles de objetivación puede ser infinita

¹²⁶ *EP*, p. 46.

¹²⁷ “was aber gar nicht erscheint, kann auch nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Erklärung sein.” *EP*, p. 49.

¹²⁸ “Während also die objective Wissenschaft constructiv ist, d. h. *aus dem Gegebenen* die Einheiten der Auffassung (die Begriffe) schafft, dem in sich Bestimmungslosen die Festigkeit der Bestimmung, und damit der Erscheinung den Gegenstand gibt, ist die Aufgabe der Psychologie eine reconstructive; sie restituiert aus den objectiven Einheiten der Wissenschaft *das psychisch Ursprüngliche als das Phänomen letzter Instanz*, und leitet so die gegenständliche Vorstellung auf ihre subjectiven Quellen im Bewusstsein zurück.” *EP*, pp. 88-89. La cursiva es mía.

¹²⁹ pp. 122-125.

porque admite observaciones distintas por parte de individuos distintos que remiten a una misma conciencia o yo trascendental y, por tanto, se puede llegar a objetivaciones distintas de contenidos considerados distintos dando lugar así a actos de la conciencia en principio también distintos que habría que unificar constantemente en la conciencia trascendental, aunque se podrían referir a un mismo ser externo entendiendo este ser desde la teoría ‘ingenua’ del conocimiento, rechazada por NATORP. Es decir, desde la teoría clásica de la verdad como correspondencia.

Pero este proceso de objetivación-subjetivación responde, a su vez, a un único proceso que, en NATORP, como decíamos, adquiere tintes hegelianos¹³⁰ en cuanto al proceso de resolución tesis-antítesis; a diferencia, según el propio NATORP, de que para Hegel, la ‘x’ buscada se resuelve mediante un cálculo, y en su caso el proceso de retroalimentación conduce a una ‘x’ cuyo contenido se define en el infinito, permanece inconclusa¹³¹. Para él este proceso recíproco encierra una gradación tanto de lo subjetivo como de lo objetivo y el resultado es el *desarrollo de la conciencia*¹³², o, más bien, de nuestra conciencia respecto de la conciencia trascendental ideal. Ahora bien, aunque NATORP pretenda mantener la diferencia entre ambos procesos, el método del conocimiento confluye en uno sólo si seguimos la línea de pensamiento natorpiana: la subjetivación como meta última del conocimiento psicológico que, en este caso, toma esta faceta de la subjetividad en cuanto que desarrollo de la conciencia. Según este autor, un proceso no es comprensible sin el otro; se requiere del proceso de objetivación para poder hablar con propiedad del proceso de subjetivación (dentro ya del proceso reconstructivo), así como se parte de la subjetividad para poder explicar la aparición del objeto. Si bien, la subjetividad originaria, aunque inconcebible, no requiere de ninguno de estos dos procesos para darse de hecho aunque sí para conocerse y explicarse, al modo de la reconstrucción. Es decir que, para NATORP, el conocimiento objetivo por medio de la regularidad lo único que nos proporciona es un puente hacia la subjetividad en un primer momento presupuesta; se trata de un conocimiento de la subjetividad mediado. Puesto que la subjetividad originaria no es

¹³⁰ Cf. Karl-Heinz LEMBECK, *Studien Materialien zur Neukantismus: Platon in Marburg*, pp. 309-313.

¹³¹ Cf. ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 91.

¹³² “Entwicklung des Bewußtseins”, *AP*, p. 71.

captable de manera inmediata, requiere de una reconstrucción a través de la objetivación, a modo de re-flexión abstractiva de su primer momento. Objetivación como medio para llegar a la concreción de la vida de la conciencia en la subjetivación correspondiente al proceso reconstructivo: aquí se trata de ir de los objetos (*Gegenstände*) a los fenómenos (*Erscheinungen*); de lo que se enfrenta a nuestra subjetividad a aquello que parece más propio de la misma. Pero la meta de nuestro conocimiento en psicología no es propiamente lo concreto mismo sino la concreción como método¹³³ para alcanzar lo originario que requiere de todos los niveles de la abstracción. Cuanto más conscientes seamos del contenido como objetivado, cuanto más delimitado aparezca ante nosotros dicho contenido, más fácilmente, afirma NATORP, podremos reconstruir el origen del mismo, volver a su inmediatez. Esto es así porque no podemos conocer lo subjetivo primigenio, no disponemos de acceso directo a ello pero sí podemos ser conscientes de los elementos de objetivación con los que ha sido delimitado y, así, tratar de reconocer en lo restante la autenticidad primigenea.

Por otra parte, explicar la relación de contraposición entre ambos procesos en sus términos últimos es imposible para cualquier ciencia, según NATORP. Ya que este entiende aquí por explicar la reducción del proceso de construcción objetivadora al proceso de reconstrucción subjetivadora y viceversa y esto no puede llevarse a cabo en sus últimas consecuencias debido al abismo abierto por el mismo NATORP entre el sujeto y el objeto, ambos ideales del conocimiento.

La subjetividad como objeto primordial de la psicología no significa, por tanto, el empeño de una ciencia por volver a lo indeterminado, ¿cómo podría en tal caso seguir llamándose ciencia? No; una vez elaborado el trabajo de objetivación, el proceso reconstructivo de subjetivación tendrá que estudiar su objeto, lo quiera o no, determinadamente. Dicho objeto queda ya determinado por medio de la descripción más simple, cuanto más si ha pasado por el proceso de objetivación y está siendo objeto de estudio científico, lo cual implica una observación discerniente, una descripción y una explicación intersubjetiva que implican sucesivos procesos de objetivación del mismo contenido 'x'. Estos métodos conllevan la conceptualización

¹³³ Cf. AP, p. 220.

mayor o menor del objeto en cuestión y su incorporación a una regularidad determinada:

“[la psicología] quiere convertir en experiencia el experienciar mismo –pero en tanto que lo objetiva nuevamente con la regularidad”¹³⁴

Lo cual llevaría a cuestionarnos la validez en absoluto del proceso reconstructivo de subjetivación. Según términos del neokantiano, se trata del mantenimiento de la determinación misma con detrimento de su rigidez en la recuperación de la viveza de la subjetividad de la vivencia; mas la determinación misma constituye un progreso en el proceso de subjetivación según NATORP. Lo dado al sujeto en un primer momento no es definible, ni determinado, ni cognoscible directamente sino que precisa de la determinación del proceso gradual de objetivación para volver también de manera gradual al ámbito de lo subjetivo. Se trata de un proceso recíproco, donde lo subjetivo entendido como potencia de toda determinación (y esta es la única definición posible de lo subjetivo en su primer momento) constituye algo positivo en tanto que *dynamis*, en tanto que condición para la tarea de la determinación en sí. La determinación, por otra parte, permite el conocimiento y da a la subjetividad la posibilidad de definirse en un segundo momento. Este segundo momento devuelve las abstracciones rígidas al contexto de las vivencias concretas y este es el cometido propio de la psicología según nuestro autor: la reproducción de toda la concreción de lo vivido¹³⁵, ya que esta constituye su mayor aproximación al contenido, el momento de la conciencia que todavía quedaba a nuestro alcance. Estas relaciones entre los mismos procesos del conocimiento humano conducirán a un monismo, reivindicado por el autor, en el ámbito del contenido y de la capacidad cognoscitiva del hombre. Y esto hasta el punto de que la conciencia misma se verá relacionada con un contenido ‘a caballo’ entre la dirección relacional objeto-sujeto y sujeto-objeto en cuanto al conocimiento que la conciencia alcanza del contenido; y entre la dirección presente-representado y representado-presente en cuanto a la originalidad del contenido dada al sujeto.

¹³⁴ “sie [die Psychologie] möchte das Erfahren selbst in Erfahrung bringen – aber indem sie es selbst wiederum im Gesetz objektiviert.” *AP*, p. 104.

¹³⁵ “Reproducción de toda la concreción de lo vivenciado”
“Wiederherstellung der ganzen Konkretion des Erlebten” *AP*, p. 128.

La apariencia pues no nos da ninguna exactitud al modo en que las ciencias de la naturaleza pretenden alcanzarla por medio de conceptos y leyes exactas, porque el proceso mismo de conocimiento del objeto que se aparece es infinito, nunca se llega al conocimiento ideal inexorable del objeto. El objeto precisa de una determinación no dada en su originalidad desde el comienzo al sujeto, dado que lo no determinado no es posible que sea conocido, según NATORP. Lo que no ha sido enfrentado al sujeto como objeto no puede ser materia de conocimiento, *es por ello que el sujeto mismo nunca podrá ser conocido*. La sensación en sí es, a su vez, incapaz de exactitud, pues obedece a un mínimo variable en la intensidad de la impresión, el sujeto sintiente varía en su sentir (un microscopio que aumentase su campo de visión le permitiría un cambio en su percepción óptica). Las leyes de objetivación no varían, pero sí el sujeto que las emplea y su percepción de lo dado a objetivar. De modo que dado que la objetividad de la aparición es una tarea inabarcable, el objeto será siempre la ‘x’ buscada. Sólo la regularidad es exacta, pero la regularidad implica la abstracción alejada de lo concreto indeterminado, alejada de lo vivencial.

Nos llama la atención el sexto nivel de objetivación. Aunque no queremos desplegar aquí este punto que nos llevaría demasiado lejos, NATORP añade que considera este método de conocimiento igualmente aplicable al mundo de la moral. La constitución del objeto se basa en la regularidad del mismo y, según él tanto las leyes ontológicas como las deontológicas proceden a una regularidad del contenido con miras a su objetivación y conocimiento:

“las leyes son las que fundamentan el deber, no menos que las leyes son las que constituyen el ser determinado temporalmente”¹³⁶

Ante esta sugerencia nos pueden surgir varias preguntas. Si ahora reducimos el objeto de la moral a un ideal inalcanzable ¿qué fuerza puede tener el deber atemporal al que antes se aludía? ¿a qué atenernos? ¿a la mera formalidad del imperativo categórico? Sin duda, y como digo, esto nos llevaría demasiado lejos, pero el inciso resalta la afinidad de NATORP hacia la filosofía kantiana.

¹³⁶ “Gesetze sind es, die das Sollen begründen, nicht minder als es Gesetze sind, die das zeitbestimmte Sein konstituieren” AP, p. 125.

Por otra parte, para que podamos objetivar hemos de *suponer* que la sustancia y la causa de aquel proceso al que hacíamos referencia anteriormente, se mantienen invariables, si bien no cognoscibles en todas sus dimensiones. Esto no puede más que constituir un postulado para poder explicar lo que se nos da. Puesto que, recordemos, para NATORP es imposible concebir invariabilidad en los contenidos que se representan en la conciencia. Si para conocer un contenido 'x', hemos de objetivarlo o subjetivarlo en varios estadios dentro del proceso constructivo-reconstructivo definido, entonces, en cada uno de esos estadios, el contenido deja de ser el mismo 'x' que al principio, y ¿qué nos garantiza que todos ellos remitan a un mismo 'x' en sí si no podemos conocer las cosas en sí? Respecto de la apelación a la filosofía como instrumento para salvaguardar las apariencias, por medio de esta explicación, una pregunta tal entraña una serie de problemas que comprometen la posición filosófica del autor ante el ejercicio de una crítica trascendental. Si nada nos garantiza una referencia independiente de la conciencia para dicha 'x', entonces nunca podemos distinguir la verdad de la falsedad en la realidad externa, ni siquiera en el ámbito de los fenómenos pues ¿qué habría de significar la verdad: el resultado de la percepción o representación de una realidad dependiente de unas leyes psicológicas en potencia distintas en cada uno de los individuos o remitentes a un ente trascendental también desconocido y meramente postulado que igualmente subjetiviza todo valor objetivo al relegarlo a la estructura de su psique? Pero, entonces ¿en qué objetividad apriorica original se fundamentaría la verdad de las tesis natorpianas? Además surgirían una serie de contradicciones en los fenómenos difícilmente explicables por medio del mero fenómeno, si no se admite una realidad exterior. ¿Qué decir de una alucinación en el mismo sitio dentro de un intervalo de tiempo relativamente corto que desaparece dentro de ese mismo intervalo de tiempo? ¿puede variar el contenido de una conciencia tanto tan solo por tratarse de un instante 1 de la conciencia en un caso y de un instante 2 de la conciencia en el otro? Si la base de una alucinación no está en la realidad misma sino en el sujeto y en la disposición de sus aparatos perceptivos, entonces la alucinación corresponde a un objeto de la imaginación, mientras que el desierto es la realidad exterior percibida erróneamente debido a una serie de estímulos externos

objetivos interpretados erróneamente por el juicio. Pero, en ese caso, los contenidos de conciencia no serían lo único merecedor de ser objeto de estudio de la psicología, sino que esta ciencia habría de tener en cuenta otros factores externos al sujeto o redefinir el alcance de sus capacidades cognitivas. Aunque su preocupación principal fuera la manera en que el sujeto los experimenta, no se trataría de una preocupación seria si no tomase en cuenta los factores externos ‘objetivos’ en otro sentido al aquí otorgado al adjetivo, puesto que acude a una hipótesis para dar explicación de las coincidencias intersubjetivas y en base a ella fundamenta sus tesis. Los fenómenos no serían pues la única base de nuestro conocimiento y esta crítica se aplicaría a la posición de NATORP acerca del objeto de estudio de la psicología así como de la filosofía, porque, como veremos, ambas son reducidas a un mismo ámbito científico. En ese caso, ¿quedarían excluidos del estudio científico objetos tan propios de la filosofía como el principio de no contradicción o las esencias necesarias como la justicia? ¿o es que por científico sólo se ha de entender lo sensible objetivable intersubjetivamente –que, al fin y al cabo, se reduciría a lo puramente fenoménico, pues del mundo exterior no podemos estar ciertos en ningún punto–? En cualquier caso habría de ser reducido a lo subjetivo. Es más, según NATORP ni la conciencia ni el tiempo, ni tan siquiera el espacio serían datos fenoménicos sino puras premisas tan solo objeto de investigación científica de manera indirecta, es decir, en tanto que premisas y no en tanto que objetos (*Gegenstand*) presentados como datos de la conciencia. Premisas requeridas para dar un orden, una unidad, una ubicación a los fenómenos. Y todo aquello que todavía no hemos visto pero que podemos concebir o bien porque nos lo han contado o porque parece lo más razonable tiene tan solo el carácter de posible a efectos del conocimiento humano (por ejemplo, que mi hermano ha tenido un accidente en Ginebra o, incluso, que hay 6 electrones en un átomo de carbono). La concepción de P. NATORP, al hundir sus raíces en el neokantismo del círculo de Marburgo y más allá en KANT, ha de proceder en gran medida como se ha expuesto en su argumentación. Volveremos a esta crítica al pensamiento fenoménico natorpiano en el párrafo dedicado al monismo de este capítulo, donde trataremos también algunos aspectos ya señalados acerca de las distintas identificaciones que no hacen justicia a los elementos igualados ya sea en

cuanto a la extensión, ya en cuanto a la intensidad.

§ 8. Datos ofrecidos inmediatamente a la conciencia (*unmittelbare Gegebenheiten*).

Mas, en definitiva, ¿de dónde se desprende este interés por el ámbito de lo subjetivo? Procede, sin duda, de que, según NATORP, el hecho psíquico que se nos da de manera inmediata, y por lo tanto el único dato inmediato para la conciencia humana, es *el darse subjetivo de la aparición antes incluso de cualquier determinación objetiva*. Este dato originario no es descriptible, puesto que cualquier descripción implicaría ya una determinación e incluso una generalización, es decir, una objetivación regulada que nos alejaría del carácter subjetivo originario del elemento en cuestión. Cualquier tipo de objetivación tan solo podría hacernos volver al contenido originario indirectamente, a través de una reconstrucción del mismo desde el elemento objetivado. ¿Cómo podremos entonces captar lo dado de manera inmediata como objeto primero de la psicología? No es posible, para un NATORP heredero de la teoría del conocimiento kantiana, la intuición de esencias necesarias ni el conocimiento del mundo externo *qua* extra-mental. La psicología tan solo puede *indicar*¹³⁷ lo inmediato como constituyendo la premisa subjetiva de los conceptos o de los contenidos sensibles gradualmente objetivados, más allá no puede ir si no quiere adentrarse en el terreno de lo objetivo que deforma de una u otra manera el primer dato inmediato inaccesible, por otra parte, sin ningún tipo de objetivación. Sucede con ellos como con la unidad originaria de la conciencia, tan solo son *análogamente*¹³⁸ descriptibles: los datos originarios no son conocidos de manera inmediata, aunque sea evidente que es necesario presuponerlos para conocer alguna cosa. Estos datos primero aparecen a la conciencia ya objetivados, seguidamente, y según el contenido del dato, determinarán un acto de percepción u

¹³⁷ EP, p. 100.

¹³⁸ Cf. EP, p. 21. Nótese que cualquier analogía requiere del conocimiento más o menos cierto de dos términos que van a ser comparados. En este caso nos faltaría cualquier noción del término originario con el cual se quiere comparar por medio de analogía un segundo término. Es más, faltando cualquier idea de lo originario, se pretende construir lo originario a partir de lo representativo. El recurso a la analogía es, por lo tanto, inadecuado en Paul NATORP.

otro para su conocimiento y relación con el yo. Es decir que, desde la conciencia, no se da primero el acto y luego la representación, situando al objeto en un mundo exterior (*Außenwelt*) ya real ya ideal sino que lo primero es el *Gegenstand* en la conciencia y en función de él hablamos de un acto performado por el objeto u otro (recordando que la relación yo-contenido es siempre la misma) posibilitando, a su vez, la progresiva objetivación del mismo. De modo que lo que del proceso del conocimiento se deriva no es propiamente lo subjetivo original sino una objetivación no-rígida o gradual retroactiva hacia lo subjetivo o lo que denominamos proceso de subjetivación del objeto o reconstrucción del mismo hacia su originariedad. Para esta objetivación, la psicología requiere de aserciones, único material de esta ciencia. De modo que el objeto de estudio siendo lo inmediatamente dado a la subjetividad, no se conocerá más que por medio de acercamientos mediados los cuales ya conllevan la determinación al objetivar lo subjetivo en tanto que lo conceptualizan y le aplican las leyes del pensamiento. Lo inmediato deviene así premisa¹³⁹ de la objetivación y del proceso reconstructivo de subjetivación, meta ideal inalcanzable. ¿Cómo diferenciar entonces fantasía de realidad? ¿respecto de qué ‘x’ podemos decir que el objeto es análogo de lo originario? No se puede establecer una analogía de lo desconocido, porque no se tendrá conocimiento de su ser análogo, no porque de hecho no lo sea. Respecto de la objeción a las ilusiones perceptivas, NATORP asegura que la fantasía tan solo nos dice cómo podrían ser las cosas, mientras que la ‘objetividad’ nos da a conocer cómo son las cosas (si bien no lo que son las cosas). Ahora bien, según lo dicho, sigo sin poder establecer la diferencia entre lo uno y lo otro, sino que, más bien, se corre el riesgo de perder cualquier criterio de apreciación cierta de una posible realidad extra-mental, incluso en el caso de que NATORP sólo quisiera proclamar aserciones en el ámbito de la psicología, como así parece ser en un principio pero que veremos¹⁴⁰ que no queda corroborado por sus aserciones, antes bien lo contrario. La cuestión, por tanto sigue en pie: ¿qué criterio me permite diferenciar entre un objeto que se me presenta en el modo de la fantasía, del cómo podrían ser las cosas, y un objeto que se me presenta al modo

¹³⁹ Cf. *AP*, p. 99.

¹⁴⁰ En el apartado: ‘Filosofía y psicología’, de este capítulo.

en que las cosas son? Es más, para NATORP, lo que distingue a los objetos de las meras ilusiones sería el estar referidos de los primeros a una unidad omniabarcante del mundo objetual de las cosas tal cual son¹⁴¹, mas ¿están esas ilusiones menos referidas a un yo sintetizador, a una unidad integradora por cuanto que no dejan de ser contenidos? Según NATORP hemos de entender que el conocimiento que de las cosas adquirimos es un conocimiento de las cosas ‘como si’; como si sucediesen así, como si fuesen así, como si lo que aparece como real fuera real, como si entendiese que el otro entiende lo mismo que yo acerca de un supuesto mismo objeto. Pero esto no es un criterio que pueda servir para que un sediento, que percibe un oasis en el desierto *como si* fuera realmente un oasis, diferencie entre fantasía y realidad, si no dispone de más elementos que los contenidos de la conciencia.

§ 9. El monismo de NATORP.

El monismo de NATORP se deriva de una interpretación del monismo kantiano específico de la experiencia, según la cual sólo nos es dado el fenómeno, en ningún caso el noúmeno. Al menos en el nivel del conocimiento se ha igualado ya lo objetivo y lo subjetivo, no teóricamente pero sí a efectos prácticos del sujeto pensante. Conforme a esto, prosigue NATORP, sólo nos es dado tener un tipo de experiencia, en ella se representan todas las percepciones dentro de un contexto regulado y esto es así porque sólo en el tiempo y el espacio del sujeto tienen lugar las formas de la aparición y toda relación del ser o del no-ser¹⁴². De este modo entiende nuestro autor que al sujeto tan solo le es dado acceder a una verdad objetual determinada por la misma actuación del sujeto sobre el contenido (ya mediante la descripción, la explicación, ya conforme a una recogida de datos) que proporciona una determinada objetividad a nuestro conocimiento por medio de la regulación. Si bien es cuestionable también dicha actuación, pues ¿en qué medida será posible esta objetivación entendida como

¹⁴¹ Cf. *AP*, p. 197, y también cf. *EP*, p. 98.

¹⁴² Cf. *AP*, p. 130.

actuación del sujeto sobre el contenido, toda vez que la relación del yo con el contenido viene de antemano determinada por el tipo de contenido?

Por otra parte, NATORP ofrece una lectura de la historia de la psicología comenzando por la perspectiva direccional del desarrollo de la concepción monista del conjunto realidad-conciencia, y continuando con la irrupción intermedia de un dualismo que será la ocasión para el cambio final de un monismo ingenuo a un monismo diferenciado, refinado si se quiere. El proceso histórico de este desarrollo comporta las siguientes etapas: del monismo ingenuo al monismo materialista más diferenciado de ARISTÓTELES¹⁴³; del monismo naturalista causalista al problema de la subjetividad en un monismo idealista; de la ingenuidad platónica de lo extra-mental de las ideas a la irrupción de la subjetividad primero con S. Agustín y más concretamente con DESCARTES; y de nuevo al monismo más o menos subrepticio de Locke, Berkeley, Hume y a su posterior refinamiento por parte de autores como Lipps que

“para fundamentar la naturaleza en la conciencia, primero ha naturalizado la conciencia”¹⁴⁴

Finalmente será KANT el que, según nuestro autor, permitirá abordar con su crítica la cuestión de la relación realidad-conciencia desde la psicología por cuanto que separa la conciencia de toda objetualidad posible al separarla de la realidad enfrentada, esto es, al definirla, según NATORP, como le corresponde; sin confundirla con los elementos de los cuales ella es premisa. Después de este recorrido histórico contemplado al comienzo de su *AP*, el monismo de NATORP no puede reducirse a un monismo ingenuo que afirme la uniformidad de la realidad en el primer despertar del conocer humano, a

¹⁴³ “La expresión preferida de los materialistas: no hay fuerza sin materia, ni materia sin fuerza, en última instancia, encontraría en la relación alma-cuerpo de ARISTÓTELES una energía pura inmaterial del pensamiento cuya suposición debiera en realidad estar excluida en su definición de alma; y es que, su tímido empirismo no le permite desconocer que también el más puro pensar, en cualquier caso en el hombre, está estrechamente unido a la capacidad de fantasear y por ella al funcionamiento de órganos corporales”

“Die Lieblingssatz der Materialisten: Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft, fände auf das Verhältnis von Seele und Leib nach ARISTÓTELES letzten Endes noch eine reine stofflose Energie des Denkens ein, deren Annahme durch seine Definition der Seele eigentlich ausgeschlossen sein sollte; indessen läßt seine nüchterne Empirie ihn nicht verkennen, daß auch das reinste Denken, jedenfalls beim Menschen, an die Tätigkeit der Phantasie und durch diese an das Funktionieren leiblicher Organe strengstens gebunden ist“ *AP*, pp. 5-6.

¹⁴⁴ “um die Natur im Bewußtsein zu gründen, zuerst das Bewußtsein naturalisiert hat.” *AP*, p. 18.

través de lo dado en la mera apariencia, sino que aboga por un monismo que requiere diferenciaciones. Sólo después de haber *analizado* el método de la psicología y su objeto llegaremos a un monismo, según él, justificado. A mi parecer, esta cosmovisión no deja de caer en un reduccionismo apoyado sobre la base verdadera de que todo lo que conocemos se nos da a conocer en tanto que sujetos que vivencian todo de manera subjetiva. Pero veremos que esta verdad no excluye, por parte del sujeto, la posibilidad de conocimiento de la objetividad independiente de un 'x' respecto de su relación con el sujeto, tampoco en el caso de que la 'x' fuese el yo mismo. Vivenciar subjetivamente no implica ni la imposibilidad de un vivenciar lo necesario de un objeto *qua* necesario, ni la imposibilidad de tener alguna noción objetiva del sujeto que así vivencia. Pero para llegar a esta conclusión habremos de emprender un análisis ontológico de los distintos sentidos en los que se habla del 'yo'.

Volviendo al tema que nos ocupa, la explicación dada del método de la psicología en P. NATORP nos puede ya haber incitado a pensar que, en este autor, los fenómenos externos de la naturaleza coinciden con los fenómenos psíquicos en tanto que ambos son tratados como objetos y ambos se aparecen a una conciencia en tanto que fenómenos o *Erscheinungen*. En definitiva, ambos son considerados objetos que se dan a una conciencia, contenidos respecto de la percepción cualitativa y numéricamente idénticos (ya que como contenidos sólo pueden ser considerados respecto de una conciencia). La única diferencia la constituía la referencia, a nuestro parecer injustificable, a una unidad reguladora inexistente en el caso de los meros fenómenos (*Erscheinungen*):

“los fenómenos no tienen dos modos de presentarse estructuralmente, sino que se dan de un único modo”¹⁴⁵

Incluso los efectos de las cosas externas no son conocidos por nosotros más que bajo la forma del pensamiento. Las mismas leyes de la naturaleza no son más que el resultado de un proceso cognitivo en cuanto a su exactitud se refiere, pues, según NATORP, dicha exactitud no es objeto de una percepción inmediata ni viene dada con

¹⁴⁵ “die Phänomene gar nicht in zweierlei Gestalt, sondern in einer einzigen da sind” *EP*, p. 73.

las apariciones. Se conoce al objeto en tanto que *se le determina*¹⁴⁶. Ahora bien, se llega a esta objetividad del objeto dado en tanto en cuanto se llegue al conocimiento de sus leyes, pero dichas leyes están ya dadas en el sujeto; luego el proceso de objetivación es resultado de la subjetividad. Con más razón se implica el sujeto en esta objetivación si tenemos en cuenta que, para NATORP, el conocimiento de las leyes es el conocimiento de los hechos en general (*Tatsachen* en tanto que apariciones que se *dan* en y para la conciencia). Si las leyes están ya determinadas en el sujeto, los hechos también lo estarán y el conocimiento de los hechos en general será el conocimiento de la determinación que el sujeto elabora sobre estos hechos. Pero si, como vimos, es el contenido el que determina el tipo de acto de objetivación del sujeto, entonces lo que determina al objeto es la conciencialidad misma tan pronto como tiene lugar en el sujeto, y no el yo propiamente y aislado de su relación con el objeto. Vemos de nuevo una reciprocidad que relativiza los términos extremos de la relación: el objeto lo es gracias a su relación con el yo, y se hace necesario presuponer el yo para dar explicación de la objetivación del fenómeno. Ahora bien, por mucho que P. NATORP quiera dar la misma relevancia a ambos procesos¹⁴⁷, el de subjetivación y el de objetivación, pretendiendo evitar así el reduccionismo de lo subjetivo o el de lo objetivo, él mismo reconoce el prevalecer del sujeto sobre el objeto cuando escribe

“De este modo, no obstante, el nivel más bajo del conocimiento del objeto, en comparación con el más alto, se muestra como subjetivo en un sentido especial; y dicha subjetividad es de hecho sólo el lado negativo de la objetividad; por tanto, lo en última instancia subjetivo precedería a todo conocimiento objetivo. Por el contrario, en cuanto a lo subjetivo, desde la realización concreta hasta la última objetivación más completa llevada a cabo, donde lo concretado está condicionado por el conocimiento; *el objeto del conocimiento se convierte, más bien en mero medio para el conocimiento de lo subjetivo*, y lo subjetivo originario yace más bien en primer lugar más allá y, al mismo tiempo, por encima del conocimiento del objeto.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cf. *EP*, p. 83.

¹⁴⁷ “Empero, la contraposición originaria entre lo subjetivo y lo objetivo ha de ser superada tanto desde la contrapartida subjetiva como desde la objetiva. [...]”

“Der ursprüngliche Gegensatz des Subjectiven und Objectiven aber ist von der subjectiven so wenig wie von der objectiven Seite zu überwinden.” *EP*, p. 100.

¹⁴⁸ “So erscheint allerdings die allemal niedere Stufe der Objektserkenntnis, im Vergleich zur höheren, in einem besonderen Sinne subjektiv; und diese Subjektivität ist in der Tat nur die negative Kehrseite der Objektivität; das letzte Subjektive läge dann diesseits aller Objektserkenntnis, ihr voraus. Dagegen, sofern das Subjektive das konkret Erfüllte, diese Konkretheit aber für die Erkenntnis gerade bedingt ist durch die vollste, bis aufs letzte durchgeführte Objektivierung, *wird die Objektserkenntnis vielmehr zum bloßen Mittel für die Erkenntnis des Subjektiven*, und liegt das letzte Subjektive vielmehr erst jenseits und gleichsam oberhalb der Objektserkenntnis.” *AP*, p.69. La cursiva es mía.

En un párrafo de su *EP* destaca nuestro autor que para que la psicología sea ciencia no ha de adaptarse al procedimiento objetivista de las ciencias empíricas sino que el conocimiento alcanzado por aquella es creado¹⁴⁹. Y si lo objetivo es creado es porque, en primer lugar, la materia a partir de la cual emerge esta forma se encuentra en el terreno de la subjetividad, de modo que

“La psicología, sin embargo, debe ser la ciencia de lo subjetivo.”¹⁵⁰

Expresamente no asume NATORP que la subjetividad sea la que determina los resultados de la objetividad ni que la objetividad determine inadecuadamente lo que conocemos de la subjetividad, sino que, según él, la dirección de nuestra observación (esto es, ya constructiva, ya reconstructiva de los contenidos) es la que condiciona el comprender la aparición bien dentro de un contexto objetivo, bien de uno subjetivo¹⁵¹. Aquí, el contexto objetivo no responde a una conexión causal objetiva externa sino a la regulación del sujeto: el contexto de los fenómenos puestos en relación entre sí lo es, en última instancia, respecto de un yo que actúa como unidad reguladora que permite la comprensión de la sucesión de estos fenómenos. La objetividad de esta observación viene dada, en consecuencia, por la regularidad que emerge del sujeto en su relación con el contenido: relación constituyente de la regularidad del contenido objetivado y, al mismo tiempo, relación constituida por el tipo de contenido. NATORP indica en su obra *AP* que nuestro conocimiento se mueve entre ambas direcciones y que siempre se encuentra a mitad de camino¹⁵² entre ambas. Qué quiera decir exactamente con esta aserción tan conciliadora es algo que pienso no queda aclarado en los escritos en consideración.

En cualquier caso cabe indicar también que, dentro de esta visión monista del conocimiento humano, se cuenta también, y como consecuencia, con la relativización de la contraposición entre lo presentativo y lo representativo. Consideremos su

¹⁴⁹ Cf. *EP*, p. 88; también *AP*, p. 81.

¹⁵⁰ “Psychologie aber soll die Wissenschaft des Subjektiven sein.” *AP*, p. 92.

¹⁵¹ Cf. *EP*, p. 104.

¹⁵² *AP*, p. 85.

explicación al respecto dividiendo el conocer humano en tres momentos: a) subjetivación indeterminada; b) objetivación determinativa de lo subjetivo; c) subjetivación determinada a partir de la objetivación b) para alcanzar el contexto vivencial a). Según este esquema, lo presente debería darse en a), pero todavía no hay determinación en a), de modo que lo real y fundamentalmente presente en tanto que dado al sujeto requiere del proceso b) para ser traído a la conciencia. Una vez que los datos han sido reconocidos en el proceso b), tienen que ‘recuperar’ su originalidad como datos inmediatos de la conciencia mediante el proceso c). Pero el proceso c) ya no es del todo inmediato sino que hace uso de las abstracciones del proceso b). Vemos así que los elementos presentativos y representativos superponen sus condiciones de aparición para entremezclarse. Es decir, que, en definitiva, ni lo presentado ni lo representado se dan en su estado puro sino gradual, su estado puro es una mera premisa lógica que nos permite elaborar la teoría del conocimiento en cuestión. Necesitamos de la representación para traernos a la conciencia lo presente de manera mediata, pero lo mediado deja de ser propiamente presente en el instante mismo en que es mediado. Esta paradoja se agudiza cuando NATORP afirma que, consecuentemente, la contraposición misma entre lo subjetivo y lo objetivo tampoco es concebible en su pureza ideal sino que, más bien, también se relativiza puesto que el punto del que partimos sigue siendo el sujeto. Este no es capaz de concebir lo presentativo en su estado ideal como tampoco lo representativo en su sentido último, pero observa que ambos elementos se superponen a la vez que se contraponen. Además, por la capacidad del contenido de ser objetivado *ad infinitum* conforme a la exposición de diferentes individuos de su percepción del mismo objeto, tanto lo objetivo como lo subjetivo permanecerían problema de la psicología *in aeternum*. Su conocimiento requeriría de un proceso infinito fuera del alcance de la conciencia o yo limitados, es por esto que se ha de remitir a una conciencia, yo o unidad trascendental, pero igualmente inconclusa.

Es, por ende, en la experiencia tomada *en su conjunto* donde se nos hace patente, según NATORP, la necesidad de adoptar un monismo al menos psicológico que consiste en entender la experiencia como desarrollo del conocimiento por medio del proceso o método constructivo-reconstructivo descrito. La unidad metódica del camino que lleva

al conocimiento no sólo no elimina el único dualismo sostenible sino que lo incluye: el de las dos direcciones correlativas del conocimiento¹⁵³. Porque, según NATORP¹⁵⁴, sólo la abstracción nos ha conducido a esta separación de direcciones pero la experiencia en general las une en un sólo camino.

Otro monismo con el que claudica este autor es el de la disolución de las diferencias entre el ser y la apariencia, consecuencia, por otra parte, de lo hasta ahora dicho. Esta contraposición clásica ocupa, en la terminología natorpiana, los lugares de lo subjetivo y lo objetivo respectivamente, diferencia ya relativizada. Lo verdaderamente dado de manera inmediata es lo subjetivo, haciendo las veces del ser real, mientras que lo que da cuenta indirectamente de este ser real sería la apariencia, en su caso, lo objetivo que representa a lo subjetivo. La subjetividad es la verdadera medida de todas las cosas, lo primero en el orden lógico del pensar, si bien en su primer y más primario nivel formal; mientras que la objetividad es una representación que requiere de un proceso reconstructivo verificador, como lo requerían las apariencias, según se entiende comúnmente este término. La diferencia con el dualismo clásico que proponía esta contraposición es que, en NATORP, ambos elementos se superponen. Y, aunque nuestra capacidad de conocer nunca podrá eliminar dicha contraposición, las diferencias son afirmadas del caso ideal de un conocimiento¹⁵⁵ capaz de abarcar el infinito de lo subjetivo y el infinito de lo objetivo así como sus infinitas relaciones recíprocas. En cualquier caso, las diferencias entre estos dos elementos del contraste se relativizan para el sujeto concreto por la superposición mencionada de lo objetivo y lo subjetivo.

En cuanto al contraste original entre lo psíquico y lo físico se expresa nuestro autor afirmando que tampoco se puede alcanzar conocimiento de él porque de hecho no se da realmente sino tan solo una vez hemos procedido a la abstracción. Al abstraer, aplicamos el fenómeno o *Erscheinung* bien a la naturaleza, bien a la conciencia, pero en sí no se trata más que de un fenómeno para una conciencia; *Inhalt, Gegenstand*. Esta posible direccionalidad del contenido a la naturaleza no cambia el que el

¹⁵³ Las direcciones que se dan de la subjetivación a la objetivación y a la inversa: del fenómeno a la regulación y de la regulación al fenómeno.

¹⁵⁴ Cf. *AP*, p. 114; también *EP*, p. 17.

¹⁵⁵ No limitado por la experiencia como el nuestro, cf. *AP*, p. 116.

contenido que se presupone tanto en una dirección como en otra sea el mismo contenido. Lo único que varía es su relación con la naturaleza o con la conciencia, y sólo en el ámbito de la abstracción; el contenido de la conciencia es en ambos casos el mismo tanto cualitativa como numéricamente. Tal contraste da a conocer la función limitativa del conocimiento, pero no una diferencia en el contenido de los elementos contrastados que, por otra parte, son considerados al modo de categorías limitadoras de lo vivenciable que no pueden ser ellas mismas vivenciadas, esto es, traídas a la actualidad del vivenciar mismo. La aparición del ser, de lo subjetivo, es una sola; es siempre la aparición en y para una conciencia, y por tanto, siempre psíquica. Llamamos psíquico tanto al objeto presentativo como al contenido representado por la conciencia porque son una y la misma cosa dentro de distintos grados de objetivación (*Vergegenständlichung*¹⁵⁶), pero objetivación en la conciencia no significa mayor grado de acercamiento a la realidad extra-mental, sino que precisamente concluye en lo subjetivo del contenido. Esto es, NATORP no se define ante el contraste original entre lo físico y lo psíquico porque no lo considera objeto de estudio de la psicología y, como veremos¹⁵⁷, por tanto, tampoco de la filosofía. Para el psicólogo, el fenómeno de lo físico que aparece ante la conciencia es simplemente psíquico precisamente por darse ante la conciencia como fenómeno, aunque el origen de su imagen tenga una referencia en el exterior de la conciencia de la cual no tenemos noticia. Por tanto, el contenido correspondiente tanto a lo físico como a lo psíquico en un mismo objeto es exactamente el mismo, tanto específica como numéricamente, precisamente porque se trata del mismo objeto, del mismo fenómeno en la conciencia. Hasta el punto de que no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto porque lo subjetivo, en el sentido de lo representativo, es subjetivo desde el punto de vista de lo objetivo y sólo por contraste con éste, y viceversa. Dicho de otro modo

“Toda representación de algo objetivo es objetivación de algo subjetivo, y toda representación de algo subjetivo es subjetivación de algo objetivo. Entre ambas existe, por tanto, en sentido ideal, una identidad plena, hasta en la diferencia del signo, esto es, del sentido de la contemplación.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ Cf. *AP*, p. 106.

¹⁵⁷ En el apartado de este mismo capítulo: *Filosofía y psicología*.

¹⁵⁸ “Alle Darstellung eines Objektiven ist Objektivierung eines Subjektiven, alle Darstellung eines

Aunque NATORP intenta dar la apariencia de no confundir términos diferenciando entre el fenómeno (*Erscheinung*), el objeto (*Objekt*) y la vivencia, contrastando el fenómeno con el ser-en-sí (*Ansichsein*) de las cosas, ante la imposibilidad cognitiva de enfrentar el objeto o la vivencia al *Ansichsein*, dado que este no se da de ningún modo a la conciencia –ni presentado ni representado propiamente, tan solo se da la presuposición de una aproximación al mismo *ad infinitum*–, no me parece lo consiga. El hecho de que esta diferenciación *Erscheinung-Ansichsein* sea válida, pero no esté justificada en NATORP, lo único que indica es que algo falla en el sistema explicativo de NATORP cuando, a su vez, en párrafos anteriores y posteriores a la afirmación del contraste aparición/ser-en-sí¹⁵⁹, afirma que lo subjetivo y lo objetivo son una misma cosa en sus respectivos estados ideales, sólo que nosotros somos incapaces de captar la idealidad total de la realidad. Si no hay referente externo ¿qué diferencia existe entre el objeto de una aparición y un producto de la conciencia? ¿Y qué significa que el fenómeno es “exactamente aquel ‘qué’ en que se representa el objeto al sujeto correspondiente, el contenido de la aparición”¹⁶⁰? ¿qué diferencia entonces al *Gegenstand* del contenido de la aparición? La diferencia, según NATORP es que el objeto se somete a unas leyes del conocer, mientras que la aparición es todavía puro fenómeno originario. Ahora bien, pienso que esta diferencia no es tan grande si consideramos a la *Erscheinung* originaria como el primer grado de ser del objeto, el más real. Y así explica el mismo autor que tanto lo que se da a la conciencia como aparición como lo que se da como objeto es, en realidad, numéricamente lo mismo. Resulta cuanto menos curioso que lo que se da en distintos tiempos –debido al transcurso de la objetivación– a la conciencia sea ahora idéntico numéricamente. Se atreve incluso a afirmar que todo forma parte de lo subjetivo desde la perspectiva de la

Subjektiven Subjektivierung eines Objektiven; es besteht also zwischen beiden, *ideal genommen*, volle Identität, bis auf den Unterschied des Vorzeichens, das heißt des Betrachtungssinnes.” *AP*, p. 107. La cursiva es mía.

¹⁵⁹ Cf. *AP*, p.109.

¹⁶⁰ “genau das, als was das Objekt sich dem jedesmaligen Subjekt darstellt, den Erscheinungsinhalt” *AP*, p. 109.

exigencia de la idea de la objetividad absoluta¹⁶¹. Y la misma *Erscheinung* es aquella que permite la objetivación, “la fundamentación que soporta el edificio del pensamiento de la objetividad”¹⁶². Ahora bien, ¿dónde se encuentra ubicada dicha idea? o, más bien, ¿desde qué tipo de conocimiento puede exigir dicha premisa? Puesto que toda objetividad –también la de la idea– deviene subjetiva; ¿es esta tesis un presupuesto más; formal y vacío de contenido? Si así fuera, como parece ser el caso, nos situaríamos claramente en una postura injustificable desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. No se puede decir que sea verdad el pensamiento natorpiano, pues ¿en base a qué elementos no presupuestos lo podríamos afirmar? Sólo podemos afirmar que el proceso de nuestro pensar funciona de manera tal; es esta una postura psicologista del conocimiento humano no tan solo respecto de los fenómenos que aparecen ante su conciencia sino también respecto de la estructura misma del conocimiento y sus leyes. Los principios lógicos como instrumento de objetivación serían contados, sin duda, entre los presupuestos lógicos formales requeridos por el proceder del sujeto en su manera de pensar para conocer lo que nunca podrá conocer en su realidad auténtica. Al hallarse totalmente determinado a verlo de un modo tal, sin poder saber si la información que adquiere antes y después del proceso reconstructivo se corresponde con la realidad del fenómeno o con un posible ser externo al cual se refiriese dicho fenómeno como imagen análoga, se encuentra encerrado en una estructura impuesta por el sujeto.

Dicho de otro modo; el fenómeno nos proporciona el dato para iniciar la regularidad con la que se da y se relaciona el objeto o contenido con el yo. La unidad de esta regularidad constituye así una unidad del objeto, no del fenómeno en su sentido originario. Las condiciones de dicha unidad en la regularidad del darse el objeto son el tiempo y el espacio, las categorías kantianas de la intuición sensible, así como su relación con el yo que da lugar a la unidad sintética¹⁶³:

“Por el tiempo son puestos estos contenidos separadamente, por decirlo así, cada uno en una

¹⁶¹ Cf. *AP*, p. 116.

¹⁶² “den Grund, der den Gedankenbau der Objektivität trägt” *AP*, p. 117.

¹⁶³ Los demás factores de la regularidad se derivarían de estos (cantidad, cualidad, modalidad y relación). Cf. *AP*, pp. 74-75.

conciencia separada; por el espacio, uno con otro, es decir, unidos.”¹⁶⁴

Llegar a la unidad del objeto remite a una tarea desplazada al infinito, pero este presupuesto ha de tenerse por premisa de toda experiencia que quiera ser científica, según NATORP.

Un último monismo al que hace referencia este autor es el de la reciprocidad por la cual el ser y el deber dependen el uno del otro. Presentando el deber como potencia del ser, de aquello que ha de venir, que ha de *ser*, que ha de introducirse en la discreción espacio-temporal del ser; y el ser como sumergido en una línea de desarrollo que le indica cómo *debe* desarrollarse, se somete a una continuidad por deber. Pero no podemos detenernos en este campo, baste lo señalado para diagnosticar el monismo en NATORP también en este ámbito.

En el fondo se trata de un único monismo: un *monismo metodológico* bidireccional sujeto-objeto/objeto-sujeto que presupone la unidad del objeto para la posibilidad de su conocimiento a partir de la experiencia global del mismo por parte del sujeto. Se entienda el susodicho objeto como contenido, fenómeno, objeto (*Inhalt, Erscheinung, Objekt*) o bien como lo enfrentado (*Gegenstand*), porque las diferencias entre todos estos términos se relativizan al correlacionarse según este autor en la conciencia del sujeto como un mismo ‘x’ conocido en la medida de lo viable mediante el proceso constructivo-reconstructivo. La infinitud del proceso gradual relativo¹⁶⁵ de objetivación y subjetivación es la que permite que aún subsista el contraste entre la objetividad y la subjetividad. El conocimiento de cada conciencia también es relativizado por cuanto que remite al ideal de la conciencia trascendental y absoluta kantiana. Esta conciencia no nos está dada sino que es precisamente un ideal inalcanzable cuya suposición es indispensable para la elaboración de una teoría del conocimiento abocada a la objetivación *ad infinitum*. En el caso de la conciencia absoluta kantiana, aquello a cuyo conocimiento llegaría nuestra conciencia, es lo primero en el orden de las premisas de una teoría del conocimiento. Pero si lo primero no es alcanzable a través de nuestra conciencia, entonces tendremos que buscar *no el*

¹⁶⁴ NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 27.

¹⁶⁵ Cf. *AP*, p. 231.

conocimiento de la meta sino el del camino, por donde el conocimiento del camino será nuestra propia meta, la única que nos podemos proponer. Pero no para dominar el camino al modo hegeliano, sino para adquirir conocimiento del paisaje¹⁶⁶ que permite descubrir el andar por él, continuando con la metáfora natorpiana. Y el camino es la relación del objeto, del contenido, del fenómeno, de lo enfrentado, con el yo¹⁶⁷. El uso del proceso inmanente de objetivación y subjetivación es así el único objeto verdaderamente factible de la teoría del conocimiento psicologista en tanto que determinantes del contenido de la conciencia, objeto propio de estudio –pero inalcanzable en última instancia– de esta ciencia. No es tanto el objeto en sí lo que finalmente interesa cuanto la relación que con el yo mantiene. Una relación que NATORP entiende incluso como causal, donde la vivencia se constata como hecho, puesto que obedecería a una regularidad cuyas reglas ya están determinadas, como ya hemos indicado. Si no se ordena dentro de una regularidad, el objeto no podrá vivenciarse como hecho, puesto que para ser considerado como tal ha de encontrarse en un contexto relacional-causal con su entorno y hacia una unidad sintética presupuesta ya como empírica, ya como trascendental. De lo contrario, según NATORP, vivenciaremos algo pero no sabremos qué. Constatar un objeto como hecho implica situarlo en un punto determinado del tiempo, es decir, en el contexto del suceder. Esta condición para el constituirse del objeto como hecho se aplica tanto a lo psíquico como a lo físico si queremos considerarlos por separado, puesto que ambos se ordenan en el tiempo. Lo mismo sucede con el espacio; la imagen que nos representamos en el tiempo no es más que una proyección del tiempo en el espacio. No podemos tener representaciones sin colocarlas, de alguna manera, en un espacio imaginario. Podríamos estar tentados de salvar un tiempo y un espacio objetivos refiriéndolos a la

¹⁶⁶ “el camino lo es todo, el fin nada. Hegel cree si no estar por completo en el fin, al menos, lo que viene a ser lo mismo, dominar el camino, lógicamente, en su totalidad. [...] De un tal carácter de crepúsculo de los dioses está nuestra filosofía muy alejada. Considera [nuestra filosofía] el proceso de la creación del mundo, en pensamiento y hecho, como infinito” NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 91.

¹⁶⁷ NATORP elabora una historia de esta relación en términos de conversión del dualismo al monismo muy interesante a mi parecer. No considero, sin embargo, sea este el lugar de interpretar su visión de la misma. Pues lo que aquí nos ocupa son los condicionantes que llevan a NATORP a afirmar el yo como *Voraussetzung* incognoscible para la psicología, léase filosofía, pues para el autor en cuestión, la psicología ha de constituirse en fundamento de la filosofía, como veremos al final de este capítulo.

existencia de una naturaleza o marco fijo externo a nosotros del que no disponemos debido a que los hechos que se nos aparecen en un tiempo y un espacio se hallan en continuo cambio en nuestra conciencia. Esta aspiración es así, para NATORP, tan solo un ideal no verificable que no se corresponde con los datos de la experiencia registrada en la conciencia. Según NATORP, tiempo y espacio están, como decíamos al tratar de ellos, a la base de los modos de procesamiento reguladores del conocimiento; se trata de presupuestos necesarios para explicar la estructura de la subjetividad y sus fenómenos, para dar cuenta de cómo se dan las apariciones a la conciencia, conforme a lo que indicábamos al principio. Éstas se dan en el tiempo pero el tiempo mismo no se da al sujeto, por lo tanto no es susceptible de objetivación así como tampoco de subjetivación, a pesar de que para negar su conocimiento hayamos de tener alguna noción de lo que estamos negando. Lo mismo sucede con el espacio. Y parece que para convencerse de que esto no impide la contrastación de datos con otros individuos afirma, como veíamos en el § 4, sin más explicación:

“Las muchas representaciones diferentes, sea de uno y el mismo sujeto o de distintos, pueden muy bien estar referidas a uno y el mismo orden temporal y espacial; es más, tienen que poder estarlo, pues de hecho lo están.”¹⁶⁸

Y así subyuga todo fenómeno al mismo tipo de experiencia, al mismo tipo de percepción espacio-temporal. Todo dualismo queda pues fuera del ámbito de estudio de la psicología por no adaptarse a los parámetros de la realidad accesibles para el sujeto. Un monismo que es, a la vez, idealista puesto que los fenómenos objetivados se corresponden con los fenómenos subjetivados y no hay contrastación con un referente extra-mental. El punto de partida es el fenómeno originario, pero sólo puede ser considerado desde lo representado en la conciencia; la regularidad u objetivación de aquel fenómeno primero es la noticia más fidedigna que poseemos de su existencia en una forma originaria no dada de modo inmediato al sujeto. Pero es el fenómeno enfrentado a la conciencia el que proporciona el material a la ciencia empírica para

¹⁶⁸ “Die vielen verschiedenen Vorstellungen, sei es verschiedener oder auch eines und desselben Subjekts können sehr wohl auf eine und dieselbe Zeit- und Raumordnung an sich bezogen sein; sie müssen es wohl sein können, denn sie sind es.” *AP*, p. 167. Cf. *AP*, p. 172.

conceptuar y ser determinado a través de la regularidad¹⁶⁹. Además, y como ya hemos señalado, la unidad de la estructura del pensar de la conciencia humana es, al fin y al cabo, la encargada de *construir* dicha regularidad. ¿De dónde surge entonces dicha construcción? ¿de las categorías kantianas? ¿de la descripción de las regularidades causa-efecto que se observan en el fenómeno? ¿no hemos dicho que dichas regularidades son también proporcionadas por lo mismo que da la unidad sintética a los contenidos? ¿cómo podemos contrastar esta información con una realidad externa que verifique nuestras elucubraciones sobre el objeto y nos saque, así, de una objetividad meramente inmanentista, en un palabra, de una objetividad gnoseológicamente subjetiva, idealista? ¿qué garantías tenemos de acertar en nuestros juicios? ¿en qué consiste el criterio de verdad si a cada uno se le presenta un fenómeno distinto en un lugar y tiempo de representación individuales aunque, en principio, con un mismo referente externo? ¿hemos de renunciar a la ingenuidad del realismo clásico para asumir con parecida ingenuidad la coincidencia intersubjetiva de los fenómenos de la conciencia individual con los resultados cognitivos de la comunidad científica o aceptar el modelo de la monadología leibniziana? Una y otra vez, la interpretación natorpiana es susceptible de las mismas cuestiones.

NATORP viene a deducir lo que expone G. E. MOORE¹⁷⁰ en su *Refutación del idealismo*. Indica MOORE que si admitimos que todo nuestro conocimiento directo se reduce a aquel que nos proporcionan los contenidos de la conciencia, tendremos que admitir que no podrá percatarse de sí mismo ni de ninguna otra cosa o ser real. Todos los objetos tienen algo en común que es su estar siendo conscientes y, tras una

¹⁶⁹ “este mismo idealismo trascendental queda con un resto irresuelto e irresoluble y totalmente irracional: el material de la sensación presupuesta por toda constitución y el hecho del aporte constitutivo.” Edith STEIN, *Excurso sobre el idealismo trascendental*, trad. Walter Redmond, ed. Encuentro, col. opuscula philosophica, nº 20, Madrid, 2005, p. 20. Edición original del artículo: *Potenz und Akt*, Edith Steins Werke, vol. XVIII, ed. Herder, Friburgo, 1998, pp. 246-258. Edith Stein trata de dar respuesta a esta cuestión desde una óptica fenomenológico-escolástica de confrontación en el artículo citado. Así, afirma al final del artículo:

“la emergencia de ‘fantasmas’ está en gran parte si no totalmente más allá de nuestro arbitrio.

Algo se presenta de repente y por sorpresa ante mis ojos; lo veo ‘sin tener yo nada que ver’. Pero antes de reconocer lo que era, desapareció sin que yo pudiese retenerlo. En otra ocasión se queda cerca, y puedo examinarlo con tranquilidad”, p. 40.

¹⁷⁰ G. E. MOORE, *Refutación del idealismo*, trad. Miguel García-Baró, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, col. excerpta philosophica 1, Madrid, 1991, 38 pp. Cf. *ibíd.*, p. 33-36.

‘abstracción ilegítima’¹⁷¹, también consideramos algo distinto entre ellos. Su ser-conscientes se muestra como algo vago e indistinto a lo cual se refieren todos los contenidos, en ese caso ¿qué será el contenido ‘conciencia’ para la conciencia? ¿en qué se distinguirá de los demás contenidos? Si el objeto es inseparable de la experiencia ¿de qué se percata el sujeto cuando pretende percatarse de sí mismo? No podrá percatarse, por tanto, ni de sí mismo ni de su contenido; no podrá distinguirlos, pues aspiran a ser lo mismo. Pero si no se percata de sí mismo, tampoco se percatará de los demás como cosas distintas de sus contenidos de conciencia, pues ¿qué les hará ser más reales que los objetos de su conciencia? Lo único de lo que dispone el idealista es de las imágenes del mundo supuestamente real, pero la única explicación evidente que a ese mundo encuentra es la del ser representaciones de, en y para la conciencia. En cuanto al mundo externo o bien no se pronuncian como lo haría una posición agnóstica o bien lo consideran equivalente al mundo fenoménico que se da en la conciencia. NATORP, en consonancia con su monismo conciliador, afirma ambas cosas: a) sólo podemos hablar de lo que aparece ante nuestra conciencia, en la que la naturaleza recibe el mismo tratamiento que los contenidos de aquella, y, b) el determinar si esta concepción es idealista o no, no correspondería a su análisis por no tener sentido la pregunta misma dentro de su sistema de pensamiento ya que no conocemos las leyes de validez¹⁷² últimas de nuestro conocimiento. De modo que no es que no podamos saber si hay algo o no fuera de nosotros, ni tampoco se trata de un idealismo trascendental por el cual afirmemos que las leyes últimas de nuestro conocimiento nos

¹⁷¹ “Una abstracción es ilegítima si y sólo si intentamos afirmar de *una parte* —o sea de algo abstracto— lo que únicamente es verdad del *todo* al que pertenece; y quizá sería útil subrayar que esto no debe hacerse. Pero la aplicación que verdaderamente se hace de este principio [...]. El principio se emplea para sostener que ciertas abstracciones son ilegítimas *en todos los casos*; que siempre que se intenta decir algo, *sea ello lo que quiera*, de lo que es una *parte* de un todo orgánico, lo que se dice solamente puede ser verdad del todo. Y este principio, muy lejos de ser una verdad útil, es necesariamente falso.” Ibid., p. 23.

¹⁷² “después de todo esto no es este el lugar para la pregunta, puede que ni siquiera se deba cuestionar seriamente la pregunta, porque no podemos preguntarnos, con sentido, por las leyes de validez últimas de nuestro conocimiento, ni debemos querer determinar algo fuera de nuestro conocimiento de lo cuál este dependiese”

“nach dem allen ist hier nicht die Frage, kann vielleicht ernsthaft gar nicht die Frage sein, weil wir über letztgültige Gesetze unserer Erkenntnis nicht mit Sinn hinausfragen oder etwas außerhalb unserer Erkenntnis dürfen bestimmen wollen, wovon unsere Erkenntnis abhängt“ AP, p. 204.

obliguen a ocuparnos únicamente de los fenómenos. No, lo que no conocemos es la validez misma de las leyes de nuestro conocimiento, por eso no tiene sentido para NATORP preguntar si somos o no idealistas y, por otra parte, lo único de lo que tiene sentido hablar con propiedad es de los fenómenos que nos dan a conocer la objetividad de las leyes del pensamiento. Tampoco tiene sentido para este autor preguntarse si su presunto idealismo será subjetivo u objetivo-regulador puesto que ambos se funden en un monismo que, en última instancia no distingue más que por medio de ‘abstracciones ilegítimas’, de ‘unidades orgánicas’¹⁷³ que propiamente no admiten distinción interna. Puede que de lo que supuestamente esté fuera dependa la entrada en escena de las impresiones sensoriales, pero las imágenes no pueden ser causadas por aquellas en tanto que tales, no se explicaría el cómo. Ahora bien, después de lo expuesto, si el idealismo tiene lugar en ambas direcciones (objetivación-subjetivación) y la objetivación depende en último termino tanto ontológica como gnoseológicamente de la subjetivación ¿no es la denominación de idealismo subjetivo la que más se adecua al pensamiento hasta ahora expuesto? Según NATORP esto no sería evaluable, puesto que su teoría del conocimiento –cuya validez queda injustificada con la anunciada incognoscibilidad de la validez de las mismas leyes del conocimiento– elimina toda posibilidad acerca de la pregunta misma por el idealismo. Ninguna objetividad externa es posible, ni siquiera la búsqueda de la verdad de la propia teoría, las distinciones proceden del pensador, no de lo pensado que forma parte en su totalidad de una realidad uniforme.

“¿Quién establece esta diferencia entre la validez objetiva y la meramente subjetiva? ¿quién coloca los fenómenos bajo leyes? [...] ¿quién si no nosotros, los que nos encontramos pensándolos?”¹⁷⁴

Pero entonces ¿en base a qué hacemos aserciones si no podemos valorar su verdad o falsedad? En base a las exigencias del pensar, donde no es el conocimiento el que se rige conforme al objeto sino el objeto según el conocimiento¹⁷⁵, esto es, según las leyes

¹⁷³ En términos de G.E.MOORE, cf. su *Refutación del idealismo*, p. 23.

¹⁷⁴ “Wer setzt diesen Unterschied objektiver und bloß subjektiver Geltung, wer ordnet die Erscheinungen unter Gesetze [...] wer, wenn nicht wir, die Denkenden?” *AP*, p. 204.

¹⁷⁵ Cf. ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 84.

del pensamiento en el sujeto. Ahora bien, para esto hemos de presuponer un sujeto, el espacio, el tiempo, el fenómeno originario... Todos ellos elementos hipotéticos no justificables, precisamente porque el sujeto no puede percatarse de nada más allá de lo dado a su conciencia como formando parte de ella, no como algo distinto. Sin embargo, alguna noción de lo distinto a ella ha de tener el sujeto si podemos y queremos mantener esta tesis con sentido. Incluso en la elaboración de una ‘abstracción ilegítima’ se ha de percatar de que hay algo distinto a la conciencia que no es lo que estamos diciendo que está en ella, para poder distinguirla de sus contenidos como cuestionaba MOORE.

A estas alturas uno podría preguntarse qué sentido tiene este parágrafo cuando el tema que queremos tratar es el del yo. Puesto que queremos demostrar que es posible conocer algo de la originalidad del yo, hemos de establecer primero la validez de los contenidos de conciencia en su originalidad. Por una parte, NATORP niega a éstos cualquier apelativo de objetividad referente a algo externo, y, por otra parte, considera el yo como excluido de la subjetividad de los mismos contenidos de conciencia. Hemos tenido en cuenta el monismo planteado por NATORP y, en los capítulos sucesivos, queremos fundamentar la posibilidad de ambas vías para el conocimiento del yo: la objetividad del sujeto como algo externo y la subjetividad reconocedora del yo, en parte, en su originariedad. Pero antes de emprender esta tarea veamos dos últimos puntos que pensamos deben ser considerados para la mayor comprensión del pensamiento de nuestro autor al respecto.

El neokantismo de NATORP con referencia a la cuestión del yo

Para NATORP, la objetivación, entendida como la comprensión de lo subjetivo encuadrado en leyes, nunca terminará de abarcar lo subjetivo. Cada objetivación del sujeto dará lugar a una representación nueva del mismo sin llegar a alcanzar nunca al sujeto original. Lo mismo que la subjetivación de lo objetivo tampoco puede abarcar toda la explicación de lo objetivo, ya que son elementos distintos cuya diferencia

permanece en cada uno de ellos respectivamente, como veíamos y aunque no se justifique esta diferencia. El proceso de objetivación-subjetivación nunca alcanzará al objeto en sí, al ideal que se ofrece como reversible en su ser subjetivo y objetivo. Lo ideal se daría en una conciencia tal que fuera capaz de abarcar la totalidad de las relaciones objetivantes y subjetivantes, mas esto, constituyendo un presupuesto necesario para la coherencia del pensamiento natorpiano, es fácticamente imposible, pues esta totalidad exigiría, asimismo una objetivación de dicha totalidad y esta objetivación reclamaría para sí la objetivación de la objetivación de la totalidad de objetivaciones y subjetivaciones; y así *ad infinitum*, a menos de que se tratase de una conciencia infinita tomada como hipótesis igualmente injustificada. Lo mismo ocurriría con las sucesivas subjetivaciones. Se trata, por tanto, tan solo de una abstracción más. En todo caso, lo subjetivo sigue siendo fundamento de lo objetivo, incluso del conocimiento mismo de lo objetivo¹⁷⁶. Porque no existe en el ámbito de las representaciones lo objetivo en sí como tampoco lo subjetivo en sí, lo impersonal o más bien *transubjetivo*, sino lo objetivo o lo subjetivo en relación con el sujeto. Esta concepción la recoge NATORP del mismo KANT. Toda la *Crítica de la Razón Pura* está imbuida de esta idea:

“La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento”¹⁷⁷

Sin embargo, la unidad objetiva que forma la experiencia en KANT la entiende NATORP como demasiado acabada sin tener en cuenta la ordenación gradual ilimitada de la objetivación del conocimiento teórico que va desde el infinito de lo representado hasta el infinito de lo presentado, es decir, que su conocimiento no conoce límite, estará siempre por construir tanto objetiva como subjetivamente. Este su ser tarea infinita del conocimiento no está, según NATORP, recogido en KANT, por cuanto que este presupone una homogeneidad de la experiencia todavía muy fisicalista¹⁷⁸. Por otra parte, KANT sostiene un dualismo entre las apariciones dadas al sentido externo sometidas a las dos formas puras de la sensibilidad y las dadas al sentido interno sometidas tan solo al tiempo. Dualismo que NATORP pretende haber

¹⁷⁶ Cf. AP, p. 69.

¹⁷⁷ KANT, *Crítica de la razón pura*, B 138.

¹⁷⁸ Cf. AP, pp. 130, 148.

superado al establecer que no se puede dar un contenido bajo la forma del tiempo sin darse también bajo la forma del espacio¹⁷⁹. Es más, el objeto no es que venga dado sino que se da dentro del proceso de la determinación que es imposible de completar, es decir, que, en parte, nos lo damos nosotros a nosotros mismos, y, en parte, no nos lo podemos dar completamente porque el proceso mismo en el cual nos lo damos a nosotros mismos no puede ser completado. En último término, para NATORP, el pensamiento crítico llevado a sus últimas consecuencias conduce hacia la disolución del dualismo fenomenológico. La ‘materia’ es siempre la misma (la aparición); es la forma, en tanto que tipo de orden, la que cambia¹⁸⁰ (orden en el proceso de objetivación-subjetivación, se entiende), y, por ello, el dato presupuesto es el mismo tanto para el sentido interno como para el externo: el contenido subjetivo originario en la conciencia.

A la base de estas diferencias está, por tanto, la divergencia en la concepción del espacio y el tiempo. El tiempo en KANT es la forma del sentido interno y está dado como un *a priori* de la intuición sensible, pero, a la vez, permanecen fuera del tiempo los elementos lógicos requeridos por el método trascendental y de los cuales parte todo conocimiento: el yo trascendental, las funciones del pensar puro como relaciones atemporales trascendentales, las categorías aprióricas. Mientras que NATORP considera que el comienzo del conocimiento se debe a lo dado a la conciencia representado y este dato es temporal, y los elementos lógicos habrían de ser considerados como hipótesis requeridas por lo dado a la conciencia. Por lo cual reduciríamos las leyes mismas de la lógica, la regularidad, a un psicologismo más patente. KANT otorga, por lo tanto, mayor primacía cognitiva a los elementos lógicos presupuestos que NATORP, para el cual el conocimiento nos viene por medio de la sensación, la imaginación y el concepto¹⁸¹ de aquello discreto u originario de lo cual nos llega noticia a la conciencia a partir del contenido de índole objetual. Y lo que está fuera del tiempo no nos es dado

¹⁷⁹ Si bien considera que KANT se autorrectifica al respecto cuando trata sobre la estética trascendental. Cf. ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 86.

¹⁸⁰ Cf. *AP*, p. 148.

¹⁸¹ En otros pasajes es sustituido este medio por el pensar. Este parece ser, sin embargo, el sentido que NATORP le quiere dar: el tercer medio no es el pensar en todo su ámbito sino en tanto que pensar conceptualista. Cf. al respecto: *AP*, p. 252.

conocerlo, así tampoco en KANT, como es el caso del yo discreto presupuesto. Por lo tanto no puede ser lo atemporal lo que sea originario en el conocimiento, al menos no gnoseológicamente, sí como presupuesto pero después de haber sido objetivada su vivencia o la de algún elemento que tenga a aquello como premisa y sólo en tanto que tal es anterior (desde el punto de vista lógico). La misma conciencia atemporal se descubre por medio de la conciencia que vivencia temporalmente. KANT, por el contrario, pero sin derivar esta divergencia en una contraposición insuperable según NATORP, concede al yo una mayor primacía lógica en el marco del conocimiento. Fuera de su función en la construcción de una teoría del conocimiento como gradualmente subjetiva –en el caso de NATORP- o como subjetiva desde el inicio –en el caso de KANT-, la noción del yo es compartida por ambos en sus líneas generales, si bien, como vamos a considerar, NATORP parece más unívoco al respecto que KANT en su *Crítica de la razón pura*. El yo es un presupuesto atemporal del conocimiento que da razón de la unidad de los contenidos de la conciencia y que, en cualquier caso, es incognoscible:

“Es igualmente imposible derivar de la experiencia esa necesaria unidad del sujeto como condición de posibilidad de cada pensamiento”¹⁸²

Esta imposibilidad deviene, sin duda, de la atemporalidad del yo. Sólo lo espacio-temporal puede ser determinable, cognoscible, objetivable, pero el yo se sitúa por encima de la determinación siendo la condición misma de cualquier determinación.

Finalmente la separación mencionada en KANT entre los sentidos externo e interno han provocado, según NATORP, el enraizamiento de la idea de que los datos inmediatos de conciencia y los mediatos de la naturaleza tengan en común tan solo el tiempo pero no el espacio que sería estructura de los datos sensibles externos. Ahora bien, tengamos en cuenta que si NATORP considera errónea esta separación, entonces desembocamos en el monismo de los ámbitos psíquico-físico que detallábamos en el párrafo anterior. Mientras que KANT delimita estos dos campos más concisamente, si bien la deducción de NATORP me parece lógicamente más consecuente con la abstención kantiana de principio respecto de cualquier realidad extra-mental.

¹⁸² KANT, *Crítica de la razón pura*, A 353.

Estas diferencias marcadas conllevan un enfoque ligeramente distinto en referencia al yo entre el maestro y el discípulo no coetáneo. Quizá ahora estemos en mejores condiciones de entender la elección de este autor para abordar la temática del yo. Como decíamos en el prólogo, Paul NATORP encarna una postura radical contraria a mi posición hasta tal punto que ésta queda definida con relativa claridad, y a este respecto y, después de lo dicho, NATORP me parece más adecuado que su maestro. El enfoque monista de Paul NATORP elimina toda confusión de términos al referirse al yo. Si bien lo confunde, en ocasiones, con la conciencia y el sujeto (que, como veremos, a mi modo de ver, admiten matices en el ser); al referirse al yo, ya sea como conciencia o como sujeto, le está definiendo siempre en tanto que una y la misma cosa: un objeto de conocimiento incognoscible en sí por su misma esencia de ser-sujeto frente al objeto determinable. De este sujeto, sin embargo, se adquiere cierto conocimiento objetual a través de la vivencia, por la cual llegamos a comprender su carácter de premisa del conocimiento objetual; como forma lógica vacía de contenido. La no separación de los sentidos externos e interno, hace que tanto los objetos del uno como los del otro caigan igualmente en el ámbito de lo fenomenal, de manera que el yo no puede ser considerado como concreto en propiedad, sino tan solo individual en contraposición al supuesto de un yo trascendental. En KANT, sin embargo, nos encontramos varias concepciones del yo al mismo tiempo y en distancias interlineares bastante exiguas, como por ejemplo es el caso del siguiente fragmento:

*“El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el Yo pienso en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una conciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de *apercepción* la *unidad trascendental de la autoconciencia*, a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella.”*¹⁸³

De este fragmento resulta un yo que ejecuta actos reales de representación, o, más

¹⁸³ Ibid., B 132. La cursiva es mía.

bien, como apuntala NATORP¹⁸⁴, la obligatoriedad lógica de presuponer un yo que pueda acompañar unas representaciones apropiadas por algún ser capaz de ello (pues son *mis* representaciones), pero ¿de qué modo puede acompañar al representar si no está él mismo representando, esto es realizándose en la ejecución de su facultad de representar? ¿en qué medida se puede decir de un yo trascendental que le pertenecen unas representaciones, que es responsable de ellas? Lo mismo sucede con su capacidad de pensar ¿qué es un pensamiento flotante sin un sujeto que lo comprenda? Una mera condición formal no puede pensar, ni siquiera acompañar, al menos no activamente, tan solo será una mera consecuencia inductiva de la lógica interna de la esencia del pensamiento. Mas ¿cómo acompañaría pasivamente el yo al representar? Si no es de manera real como parece corresponder a la esencia del representar –claro, que ni NATORP ni KANT responden de esencias necesarias tales-, entonces lo sería de una manera meramente formal que no respondería en plenitud al fenómeno completo del representar. KANT no deja claro la acepción que corresponde a esta primera parte del fragmento. No obstante, no queremos aquí adelantar conclusiones que, por otra parte, no se corresponden con las extraídas en el capítulo propio de la cognoscibilidad temática del yo –por cuanto que dudo que por medio del mero ‘pienso’ se pueda tener intuición intelectual de la existencia del yo, si bien sí se pueda llegar a la apodicticidad de su existencia por deducción-. Lo que aquí se quiere destacar es la confusión del término ‘yo’ en KANT frente a la frontalidad conceptual del mismo en NATORP, sin ver en esto una disensión por parte del discípulo respecto de su maestro, sino, más bien, un pulir el tema a partir del papel del yo más implicado en la fundamentación de la ontología y gnoseología kantianas.

Pues bien, siguiendo el fragmento de KANT, podemos concebir al yo como forma lógica anterior a todo pensamiento, como categoría necesaria que otorga coherencia a la sucesión y origen de todas mis representaciones, pensamientos, percepciones. Y, para finalizar el fragmento, se identifica al yo con la apercepción pura, con la unidad sintética trascendental de la conciencia que hace posible todo conocimiento apriórico,

¹⁸⁴ Cf. AP, p. 244.

esto es, una especie de “fuente casi-divina de todo lo *a priori*”¹⁸⁵. Y, en otras citas del mismo libro, en especial al tratar de los paralogismos de la razón pura en el segundo libro de la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, nos encontramos con otras acepciones del yo como la de sujeto del pensar (más acorde con la acepción natorpiana de contraposición entre el objeto y el ser-sujeto incognoscible del yo), cosa en sí incognoscible por el mero hecho de ser un ‘en sí’, a la postre, un noúmeno más allá del fenómeno. No estamos queriendo con esto decir que el yo sea capaz de recibir acepciones tan variadas, un estudio de aproximación a esta realidad debe revelarnos la propiedad con que se dice cada una de ellas del yo en cuestión, sin menoscabo de la capacidad de diversidad de su ser en correspondencia con el tipo de acercamiento metodológico del que se trate. Lo que aquí echamos en cara a la postura kantiana es el uso indiscriminado de una u otra acepción, por el cual se interrelacionan las acepciones del yo cuando deberían excluirse; es más, en la filosofía trascendental de KANT, tomada en su sentido estricto, ni siquiera debería de hacerse uso de algunas de ellas para la consecución de su idealismo trascendental crítico. Es precisamente ese uso indebido, a mi parecer, el que lleva a KANT a elaborar una antropología sobre la base de un supuesto no demostrado: la continuidad de los estados de conciencia para la asunción de la permanencia de la misma. La garantía de que sea el mismo hombre el que se hace a sí mismo en el sentido de la antropología pragmática, sin que cada acto cause la aparición de un hombre distinto, la proporciona aquí la continuidad de los estados de conciencia mantenida por la fuerza vital kantiana (*Lebenskraft*). Esta posición ontológica le obliga a afirmar que el hombre continuamente tiene representaciones, sea consciente de ellas o aparentemente no lo sea, como ocurre en el sueño:

“la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el sueño muy profundo traería consigo la muerte.”¹⁸⁶

“Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se

¹⁸⁵ “quasi-göttliche Quelle alles *A priori*” J. SEIFERT, ‘Misslungener Angriff auf die Person: Kritik an Kants Behauptung von ‘Paralogismen der reinen Vernunft’ in den Beweisen für eine geistige Seele’, manuscrito inédito que se corresponde con una ponencia en Gaflei en el año 2000 (de próxima publicación) facilitado por el autor mismo, p. 15.

¹⁸⁶ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, ed. Alianza, Madrid, 1991, p. 82 (B 81).

figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños.”¹⁸⁷

Uno podría hacerse muchas preguntas, que de una u otra manera saldrán a la luz en el desarrollo de esta investigación como ¿qué ocurre en los estados en los que perdemos la conciencia? ¿dejamos por ello de tener identidad? ¿cómo puede un estado dar unidad a algo si no *existe* (y no sólo se presupone) un sujeto real –que pueda responder de la realidad de tales hechos de conciencia– del cual es estado? ¿cómo pueden ser las facultades accidentales de una unidad de estados temporales momentáneos? Pero no es nuestra intención desarrollar aquí una teoría del yo desde el punto de vista kantiano, basten algunas citas y las consideraciones anteriores para la comprensión del mayor consecuencialismo natorpiano al respecto¹⁸⁸. A los efectos, y considerando ahora el yo en relación al objeto en KANT, podemos reflexionar sobre las siguientes citas:

“Yo, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma.”¹⁸⁹

“La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye la condición de toda unidad [...]. En consecuencia, del yo pensante (alma) [...] podemos decir lo siguiente: más que *conocerse a sí mismo a través de las categorías*, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*. Ahora bien, es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto”¹⁹⁰

“Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa, no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mismo concepto. Por eso nos movemos en un círculo perpetuo en torno a él, ya que, si queremos enjuiciarlo, nos vemos obligados a servirnos ya de su representación. Esta dificultad es inseparable del mismo, ya que la conciencia no es en sí una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento. En efecto, si puedo decir que pienso algo, es sólo a través de ella.”¹⁹¹

Estas dos últimas citas ilustran bien el acierto de NATORP en considerar al yo de tal modo que se convierta en presupuesto imprescindible de toda realidad fenoménica y, por tanto, de todo conocimiento, siendo, al mismo tiempo, incognoscible él mismo; poniendo esta acepción del yo a la base de toda su filosofía trascendental prescindiendo de las demás acepciones o bien por incompatibles o bien por deducibles

¹⁸⁷ Ibid., p. 102 (B 106).

¹⁸⁸ Cf. J. SEIFERT, ‘Misslungener Angriff auf die Person: Kritik an Kants Behauptung von ‘Paralogismen der reinen Vernunft’ in den Beweisen für eine geistige Seele’.

¹⁸⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 342.

¹⁹⁰ Ibid., A 401 - 402.

¹⁹¹ Ibid., A 346.

de esta su condición de ser sujeto y no objeto del conocimiento, esto es, en tanto que cosa en sí incognoscible:

“Cómo se distinga el yo que piensa del yo que se intuye a sí mismo siendo, no obstante, idéntico al segundo, por tratarse del mismo sujeto [...] sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo.”¹⁹²

Otras citas que pueden ayudarnos a ponderar la confusión en la noción del yo en KANT como objeto, conciencia, y presupuesto lógico son las siguientes:

“El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento – desconocido por nosotros- de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo.”¹⁹³

“No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación ‘yo’, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto.”¹⁹⁴

“aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. [...] Fuera de tal *significado lógico del yo*, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos. [...] nos resignamos, por tanto, a que el concepto *designa sólo una sustancia en la idea, no en la realidad*.”¹⁹⁵

“no tenemos en la intuición interna nada permanente, ya que el yo es simplemente la conciencia de mi pensamiento. Si nos quedamos en el terreno de éste, nos falta, pues, la condición necesaria para aplicarnos a nosotros mismos, en cuanto seres pensantes, el concepto de sustancia, es decir, el de un sujeto que subsiste por sí mismo. Igualmente, la simplicidad de la sustancia, que va ligada a tal concepto, desaparece junto con su realidad objetiva, convirtiéndose en una unidad meramente lógica y cualitativa de la autoconciencia en el pensamiento en general, tanto si el sujeto es compuesto como si no lo es.”¹⁹⁶

Y, como ya anunciábamos en el prólogo, entre los dos máximos representantes de la escuela de Marburgo (P. NATORP y H. COHEN) y, si consideramos también al discípulo Nicolai HARTMANN; NATORP es el más indicado para abordar la temática del yo desde una perspectiva metafísica más propiamente kantiana. Por cuanto que H. COHEN se decanta más bien por un enfoque histórico y práctico de la filosofía hacia una defensa de la filosofía de la religión no desarrollando la temática del yo al modo consecuentemente kantiano en que lo hace NATORP; y Nicolai HARTMANN deriva hacia la fenomenología de HUSSERL en su desarrollo posterior¹⁹⁷. Sigo aquí el análisis de

¹⁹² Ibid., B 155 - 156.

¹⁹³ Ibid., A 379 - 380.

¹⁹⁴ Ibid., B 404 - A 346.

¹⁹⁵ Ibid., A 350 - 351. La cursiva es mía.

¹⁹⁶ Ibid., B 413.

¹⁹⁷ Véase npp. 3.

Helmut Holzhey al respecto cuando afirma:

“se nos hace claro en el contraste con la transformación del maestro ante la deserción del discípulo, para el que fueron determinantes motivos totalmente diferentes en cada caso: en COHEN fue la búsqueda de un concepto no reduccionista de lo religioso, en NATORP la garantía hipermetódica del pensamiento fundamental de la unidad, en HARTMANN fue la superación del idealismo lógico-cognitivo con una ontología de nueva impronta.”¹⁹⁸

Optando finalmente por la acepción de NATORP, si el conocimiento se hace posible por medio de la relación opositoria entre el contenido de la conciencia y el yo; el sujeto nunca podrá ser contenido de la conciencia, porque nunca podrá contraponerse a sí mismo sin dejar de ser sí-mismo. Lo que se contrapone deja, en ese mismo instante, de ser sujeto para convertirse en algo distinto que, por lo tanto, no podrá proporcionarnos información sobre su realidad óptica. Todo objeto podrá ser conocido como fenómeno, no así el sujeto, condenado por su condición de sujeto a la cognoscibilidad. El objeto, siguiendo la argumentación kantiana, no podrá ser conocido en tanto que noúmeno, en su dimensión de cosa en sí, pero sí en tanto que fenómeno susceptible de caer bajo las categorías de la intuición sensible: espacio y tiempo. El sujeto, sin embargo, es condición de aparición del espacio y del tiempo, pues estos no son otra cosa que las categorías de la intuición sensible del sujeto; y estos instrumentos de la apercepción no pueden determinar algo que les da su mismo origen, que está fuera del espacio y del tiempo. El único conocimiento que tenemos del sujeto es, por tanto, el de condición lógica, formal del conocimiento mismo, en tanto que condición vacía de contenido.

Filosofía y psicología

“De hecho’ el proceder de la deducción subjetiva de KANT corresponde muy exactamente a lo que nosotros hemos definido como método reconstructivo de la psicología, este último en realidad no es otra cosa que la generalización del proceder *de facto* de KANT en las partes concernientes de su investigación.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ “klar wird aus der Gegenüberstellung der Wandlung der Lehrer mit dem Bruch des Schülers, daß in jedem Fall ganz unterschiedliche Motive leitend waren: für COHEN die Suche nach einem nicht-reduktionistischen Begriff des Religiösen, für NATORP die übermethodische Sicherung des Grundgedankens der Einheit, für HARTMANN die Überwindung des erkenntnislogischen Idealismus in einer neuartigen Ontologie.” Helmut HOLZHEY, *Cohen und Natorp: Ursprung und Einheit*, vol. I, p. 45.

¹⁹⁹ “ ‘In der That’ entspricht aber Kant’s Verfahren der subjectiven Deduction sehr genau dem, was wir

Lo que se deduce de esta cita no es el riesgo de que la psicología se fundamente sobre la base de las categorías *a priori* de la filosofía trascendental olvidando un proceder neutral respecto de la filosofía²⁰⁰; sino el de que la filosofía trascendental encuentre su explicación en la postura psicologista por la importancia y lugar que ocupa la subjetividad en NATORP, y aunque esto sea, en un principio, negado explícitamente por dicho autor²⁰¹.

Afirmar que la conciencia no puede conocerse a sí misma, que el conocimiento humano se reduce a la postre al ámbito de la subjetividad; que el contenido de la conciencia no puede contrastarse con un mundo exterior y que al pensar le preceden

als die reconstructive Methode der Psychologie definierten, ja die letztere ist wirklich nichts Anderes als die Verallgemeinerung des thatsächlichen Vorgehens Kant's in dem betreffenden Theile seiner Untersuchung.“ *EP*, p. 129.

²⁰⁰ Como el que propone A. PFÄNDER que, incluso, considera legítima la asunción de la realidad extra-mental sin necesidad de fundamentar la posibilidad de su conocimiento, tarea que correspondería, según él, a la filosofía:

“Respecto del mundo físico podemos tomar la posición ingenua como punto de partida con justicia, puesto que como psicólogos, mientras que ejerzamos la psicología, no nos interesan la índole verdadera y el contexto del mundo exterior perceptible por los sentidos, sino precisamente la índole y la regularidad del mundo psíquico. De este modo evitamos, al mismo tiempo, también todas las controversias acerca de la teoría del conocimiento, que, por otra parte, irrumpen represivamente tan a menudo en los comienzos de la psicología, desviando de los ojos de la psicología su tarea principal. [...]

Para aquellos que tienen la psicología por fundamento de la teoría del conocimiento, es comprensible que no basen la psicología a su vez en perspectivas de la teoría del conocimiento. Y, sin embargo, estos investigadores caen en ese error con frecuencia.

La psicología es, por tanto, una ciencia autónoma de la experiencia, es independiente de la metafísica, de la teoría del conocimiento y de la física.“

“Und da uns als Psychologen, solange wir Psychologie treiben, nicht die wahre Beschaffenheit und der Zusammenhang der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt sondern gerade die Beschaffenheit und die Gesetzmäßigkeit der psychischen Welt interessiert, so dürfen wir mit Recht hinsichtlich jener physischen Welt den naiven Standpunkt zum Ausgang nehmen. Wir vermeiden damit zugleich auch alle die erkenntnistheoretischen Streitigkeiten, die anderenfalls so oft in den Anfang der Psychologie hemmend eindringen und die Hauptaufgabe der Psychologie aus den Augen verdrängen. [...]

Für diejenigen, welche die Psychologie als die Grundlage der Erkenntnistheorie betrachten, ist es ja eigentlich selbstverständlich, daß sie nicht wiederum erkenntnistheoretische Ansichten schon der Psychologie zugrunde legen. Trotzdem verfallen auch solche Forscher häufig in diesen Fehler.

Die Psychologie ist also eine selbständige Erfahrungswissenschaft; sie ist unabhängig von der Metaphysik, von der Erkenntnistheorie und von der Physik.“ *Einführung in die Psychologie*, ed. von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1904, pp. 44-45.

²⁰¹ “No es que pensemos en excluir la psicología de la filosofía, en entregarla sin condición a la experiencia; sólo mantenemos que no sirve para ser la base de la filosofía.” NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 81. Cf. También ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 14.

Por el contrario: “Las ciencias empíricas y la filosofía (cuya ciencia primera es la psicología)” “Naturwissenschaft und Philosophie (deren Grundwissenschaft die Psychologie ist)” NATORP, *AP*, p. 270.

una serie de premisas que determinan la estructura de nuestro pensar, no es otra cosa que ponerse por encima de lo dado, haciendo meta-física (ya en el sentido psicologista de lo físico, ya en el más ingenuo). Porque tras estas afirmaciones ¿qué objetos de estudio y capacidad de desarrollo propios le quedarían a la filosofía? Después de todo parece que la psicología sí es la base de toda doctrina o materia filosófica según los parámetros de NATORP. La filosofía, según NATORP, para llegar a su objeto propio que es lo originario, requiere de lo que acabamos de definir como objeto de estudio de la psicología: el método de construcción-reconstrucción. Pero este método hemos dicho que nunca alcanza lo originario, pues este se convierte en tarea infinita, luego la filosofía tan solo se puede fundamentar en hipótesis a las que se llega por medio del planteamiento psicológico. Esto se deduce de las afirmaciones que siguen a la negación explícita de esta constitución de la filosofía a partir de la psicología:

“Dar al alma su ‘logos’, dar la palabra al alma no es el primer problema de la filosofía, sino, precisamente, el último de todos. No se puede llegar inmediatamente a lo inmediato de la experiencia (*Erleben*) psíquica sino volviendo regresivamente (*im Rückgang*) de su objetivación, que por esto debe ser antes asegurada en su pura fundamentación objetiva.”²⁰²

Un dato más que corrobora mi lectura de NATORP es su misma asección de que el mayor mérito de Locke fue el de transformar toda la filosofía en psicología del conocimiento²⁰³.

Por lo que, como digo, NATORP ofrece a la filosofía un suelo sin cimientos, puesto que lo subjetivo no es alcanzable tampoco por la psicología. La filosofía se limitaría a ser una ciencia del método llena de hipótesis o presupuestos axiomáticos y sin objeto propio, pues este ha sido prendido y relegado al terreno de lo subjetivo gracias a la psicología para la cual se convierte en tarea inacabable e inalcanzable respecto del conocimiento limitado individual.

Es más, al tratar de la posibilidad de que un juicio sea verdadero o falso alude, este autor, a un único modo de afirmar la verdad de un juicio: la opinión²⁰⁴. Según él, la opinión no es más que una objetivación que sigue las leyes del conocimiento del objeto

²⁰² NATORP, ‘Kant y la escuela de Marburgo’, p. 81.

²⁰³ Cf. *AP*, p. 145

²⁰⁴ Cf. *AP*, p. 101.

y que, por lo tanto, se encuentra lejos de la verdad de la cosa en sí, puesto que se ha alejado de su carácter subjetivo al aplicarle unas leyes ajenas al contenido. De modo que decir que la opinión es subjetiva está fuera de la realidad de ésta, puesto que ella objetiva lo subjetivo que se da *en*²⁰⁵ la conciencia. Y con este juego de palabras pretende ocupar el puesto del juicio con la opinión que no es susceptible de verdad o falsedad respecto de una realidad independiente de nuestra conciencia en algún respecto, sino únicamente susceptible de mayor o menor objetivación, mayor o menor subjetivación.

Cuando contrapone a las otras ciencias con la ciencia de la subjetividad²⁰⁶, nunca nombra a la filosofía, lo cual da a entender que o la reduce a la psicología o la reduce a las ciencias, o simplemente le parece intrascendente su tratamiento debido a su carácter hipotético. En cualquier caso, quedaría subordinada a la condición de contrastar sus datos con lo original subjetivo como fuente de todo conocimiento, independientemente de toda afirmación objetiva posible a nivel tanto gnoseológico como ontológico, pero esto no le es dado a la conciencia individual, luego tampoco a la filosofía a menos que presuponga una conciencia trascendental que tampoco puede conocer, esto es, asumiendo una hipótesis más. Toda existencia objetiva de los entes o bien constituye una abstracción ilegítima o bien es eludida en una *epoché* en pro del fenómeno, mientras no se haya podido reducir a su dato subjetivo correspondiente, lo cual nunca sucederá. Incluso en la conciencia trascendental, el dato originario se presupone *en pro de* la tarea inacabable del proceso de objetivación-subjetivación. Y si lo importante no es el dato originario en sí, mucho menos su existencia independiente de la conciencia, la cual no es siquiera necesario presuponer para dar explicación de lo que se nos da a la conciencia según este pensamiento.

Al describir el recorrido filosófico del pensamiento husserliano al respecto de su separación entre contenido y objeto que irá unificando progresivamente²⁰⁷, señala

²⁰⁵ En lugar de ‘a la conciencia’. Ya que el elemento se da *en* la conciencia, pero no *a* la conciencia; no es un contenido de la misma, puesto que la conciencia no es consciente de ella. Se trata de un dato inconsciente, pero inmediato. He aquí la razón de la imposibilidad cognitiva de lo subjetivo.

²⁰⁶ Cf. *AP*, p. 190.

²⁰⁷ Cf. *AP*, pp. 282-290.

NATORP que este desarrollo fue necesario en HUSSERL para poder introducirse en una verdadera psicología²⁰⁸. No ya en una verdadera filosofía sino en la psicología y esta no como complemento de la primera sino como requisito fundamental de todo pensamiento coherente, en definitiva, en pro de un pensamiento monista. Porque lo que se cuestiona es la relación fundamental real y verdadera entre lo subjetivo y lo objetivo. Ahora bien, de esta manera se impide a la filosofía estar por encima de la realidad por medio del juicio y se la relega a constatar lo dado a la conciencia y a proceder con un método sin término que, por lo tanto, nunca podrá enjuiciar, nunca podrá estar por encima de la realidad, nunca hará, de este modo, meta-física. De tal modo que, usando las palabras de Victor DELBOS en una crítica a BERGSON referida en *AP*:

“La ciencia sólo es la totalidad de la experiencia. Sin embargo, con todo esto lo único que constata totalmente en contra de su intención es un intelectualismo, la afirmación de la inmanencia del pensamiento, esto es, del auténtico [pensamiento].”²⁰⁹

Y claramente lo expresa al final de su *AP* cuando indica que la conversión de los conceptos rígidos y la dirección tradicional del pensamiento categorial kantiano al movimiento ilimitado del proceso de conocimiento debe ser la tarea que emprenda la filosofía. La pregunta sería si no ha acometido ya el mismo NATORP este trabajo dándole el nombre de psicología a lo que pretendía ser en el fondo una filosofía y que, con ello, lo único que le queda al filósofo es abandonar la filosofía y hacerse psicólogo, o, en todo caso, teórico de la psicología. Al asumir esta interpretación psicologista de la realidad estaría considerando, cuanto menos, innecesaria cualquier lectura extra-mental de la misma. He aquí una de las consecuencias más importantes de la posición natorpiana: la disolución de toda filosofía con carácter metafísico por medio de la psicología, debido a la concepción del espacio, del tiempo, del yo, del noúmeno y del fenómeno, en una palabra, de todo objeto posible de conocimiento. El deseo de la filosofía de alcanzar verdades inamovibles se ve truncado por la

²⁰⁸ Cf. *AP*, p. 289.

²⁰⁹ “Wissenschaft nur die ganze (totale) Erfahrung ist. Mit diesem allen aber bestätigt sie nur – ganz gegen ihre Absicht – die Behauptung der Immanenz des Denkens, d.h. den echten – Intellektualismus.“, p. 321, cita que NATORP extrae de: ‘Matiere et memoire. Essai sur la relation du corps a l'esprit, par Henri Bergson’ en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 5, mayo 1897, p. 389.

imposibilidad de nuestro conocimiento respecto de lo que ha de ser presupuesto para ocuparse seguidamente de un proceso ilimitado del conocer que es lo único a lo que pueden tener acceso tanto la conciencia individual como la conciencia trascendental presupuesta. Y de este conocer se deriva una visión de la realidad subjetivista e idealista asumida también por el HUSSERL tardío:

“La ciencia fundamental es ahora la fenomenología trascendental, una psicología en el sentido más elevado y nuevo que contiene en sí toda crítica de la razón y todos los problemas auténticamente filosóficos.”²¹⁰

Conclusión

Dado que el yo no es objetivable ni subjetivable, ni regularizable pues de él ninguna aparición tenemos, sino que es condición de posibilidad de todo conocimiento (aunque ya hemos indicado que un cierto yo representativo sí se da, según NATORP); es incognoscible, inaccesible a la conciencia misma puesto que se trata del presupuesto primero en el que se funda toda aparición en la conciencia. Este yo no es reducible a las categorías a priori por cuanto que también es condición de posibilidad de las mismas, a él se remite la unidad sintética de todo conocimiento, también el de lo atemporal. Este yo no se deja influir por sus contenidos ni se reduce a ser función sintética de la variedad, sino que es premisa de esta función, condición de posibilidad de la apercepción misma. Incluso en la medida en la que hablamos de él, tratándole como si fuese un contenido, nos estamos remitiendo, por las características que presenta en la ‘filosofía’ natorpiana, a cierta noción del yo en absoluto. Referencia que no sería ella misma el yo que queremos conocer, ni siquiera su idea, pues ambos son incognoscibles, precisamente por no poder convertirse en contenido de la conciencia el uno y por constituir la meta de un proceso infinito la otra. Esto es, aunque pudiera ser contenido de la conciencia, tampoco sería cognoscible por lo

²¹⁰ “Die Grundwissenschaft wird nun die transzendente Phänomenologie, eine Psychologie höchsten und neuen Sinnes, welche alle Vernunftkritik in sich befaßt und alle echten philosophischen Probleme.” E. HUSSERL, ‘Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925’ en: *Phänomenologische Psychologie*, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 2003, p. 222.

dicho acerca de la tarea inacabable de objetivación-subjetivación de los datos originarios dados en la conciencia. Y esto no sólo se dice de la psicología como incapaz de dar explicación del yo, sino de la teoría del conocimiento en general, de la capacidad humana del conocer. Sólo queda presuponer un yo trascendental a modo de hipótesis que dé explicación del resto de nuestras presuposiciones, entre ellas la del dato originario. El único objeto de estudio accesible a la psicología era el contenido, por ser el único elemento subjetivo que aparece a la conciencia en coordenadas de tiempo y espacio. Ahora sólo le queda el proceso constructivo-reconstructivo, pero no como objeto de estudio sino como instrumento de trabajo del como si: investigar como si pudiésemos acercarnos al dato originario presupuesto, trabajar como si el yo permitiese la unidad sintética que da sentido al proceso.

Idealismo subjetivo que no alcanza el dato inmediato de lo subjetivo porque pretende volver a él por medio de lo objetivo, y una vez descartados el acceso al yo y a la conciencialidad originarios. Esto correspondería a un conocimiento y conciencia trascendentes distintos del nuestro. Mientras que sí le está permitido introducirse en los momentos subjetivos de la conciencia individual en tanto que subjetivos si bien reconocidos como tales después de un nivel más o menos elevado de determinación y abstracción, por tanto, de objetivación.

En cuanto al idealismo natorpiano, reconoce este autor que el universo ideal del ser representaría al mismo tiempo el universo ideal de la conciencia. Con esto se muestra la cima a la que llega el monismo natorpiano en su idealismo. En definitiva, la fundamentación pretendidamente objetiva no quita nada a lo subjetivo como fundamento último tanto de la objetivación como de la subjetivación alcanzada por medio de la reconstrucción, aunque la experiencia no nos muestre directamente todas las coincidencias en que desembocan estos procesos.

NATORP pretende que admitamos tan solo lo que se nos aparece, pero, por ejemplo, la diferencia entre el ser y el deber también se nos aparece, ahora bien, según él, se trata de una deficiencia de nuestro entendimiento que no puede abarcar todo el monismo aquí explicado. En última instancia:

“en la meta infinita y lejana del conocimiento todo deviene alma, y el alma todo, la realidad deviene vivencia, y la vivencia realidad. En esto debe consistir la superación del platonismo; se

trata, más bien, de la última consecuencia del platonismo, que alcanza su auge en la idea del alma del mundo y finalmente en la divinidad de todo lo viviente. Pero esto es, en sentido estricto, la 'idea de la tarea infinita' que mantiene todo su valor pero sólo en tanto que patrón de medida de la experiencia, no en tanto que experiencia ella misma.²¹¹

Dado que lo que aquí nos interesa es la concepción ontológica y gnoseológica de la que NATORP parte para su análisis de los fundamentos de la psicología, prescindo de abordar la pregunta acerca de si el método y el objeto de la psicología que este establece están adecuadamente definidos o no, o si A. PFÄNDER tiene razón cuando afirma que el punto de partida adecuado de la psicología no ha de ser metafísico, no ha de intentar escudriñar el estatuto ontológico del objeto de la psicología por excelencia: las realidades psíquicas, sino, antes bien trabajar desde una concepción ingenua de la realidad²¹². En cualquier caso, *NATORP hace uso de una concepción metafísica para dar fundamento a la psicología, si bien finalmente será la misma psicología la que deba fundamentar la metafísica adoptando una postura asimismo metafísica de la psicología*. Es esta concepción metafísica respecto del yo la que será objeto principal de crítica de la presente tesis.

²¹¹ "im unendlich fernen Ziele der Erkenntnis freilich wird alles Seele, Seele alles – die Wirklichkeit Erlebnis, das Erlebnis Wirklichkeit. Das soll die Überwindung des Platonismus sein; es ist vielmehr die letzte Konsequenz des Platonismus selbst, der doch in der Idee der Weltseele und schließlich der Gottheit als des Alllebendigen gipfelt. Aber das ist 'Idee' im genauen Sinn der ,unendlichen Aufgabe; der ihr voller Wert zwar bleibt, aber nur als Richtmaß der Erfahrung, nicht selbst als Erfahrung.“ *AP*, p. 329.

Se defiende así una divinidad a modo de solución hipotética, que en KANT resolvía el problema de la moralidad y, en forma de yo trascendental, también el problema de la objetividad del conocimiento: aquí trata de dar respuesta al conocimiento inmediato también como presupuesto ni siquiera necesario o por lo menos, no así expuesto.

²¹² Cf. Alexander PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 44-45. Véase npp. 200.

CAPÍTULO II
CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO CONCRETO Y EIDÉTICO:
ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

Acabamos de ver cómo, en el pensamiento neokantiano de NATORP, el yo se reduce a ser presupuesto de nuestra relación con la realidad, entendida de un modo ciertamente exiguo. Ahora bien, y como adelantábamos, el mero hecho de poder constatar la imposibilidad de conocer el yo originario como contenido de conciencia implica directamente la posesión actual de un cierto conocimiento real del yo originario. No digo ya del yo relativo o del reflejo del yo originario en el espejo de la conciencia, empleando la terminología de NATORP²¹³, sino del yo propiamente originario. Y si reconocemos que tenemos cierta idea del yo que nos lleva a afirmar que es imposible reducirlo a contenido de conciencia por cuanto que, en ese caso, nuestra idea dejaría de corresponderse con lo que entendemos en ese yo originario que no pertenece a la índole objetiva del contenido de la conciencia, dejando así de ser propiamente la idea de un yo originario; entonces, estamos dotándole de un ser independiente de la conciencia, o bien nos estaríamos contradiciendo. En el caso en el que el yo fuera independiente de la conciencia que lo intenciona, pasando a ser *Gegenstand* no en el sentido ampliado por NATORP, sino en el sentido de ‘frente a la conciencia’, por contraposición a ‘en la conciencia’; en ese caso ¿se trata de la independencia propia del mundo real existente? ¿de una independencia más bien de índole espiritual? ¿de ambas a la vez? ¿de una existencia ideal propia de las esencias necesarias? ¿o de estas dos últimas entendiendo el yo en modos distintos de ser? En cualquier caso, ¿qué es lo que se convierte en contenido de conciencia al tratar del yo? El problema está, en

²¹³ AP, p. 30.

parte, en que el propio P. NATORP no distingue adecuadamente entre contenido y objeto de conciencia, es más, y como veíamos, considera esta distinción innecesaria por ser reducible a una relación recíproca que relativiza ambos términos hasta el punto de disolver el uno en el otro. Aquí, sin embargo, se considerará positivamente esta diferencia esencial en pro de la defensa de la cognoscibilidad del yo originario. Si bien habré de demarcar la inmediatez o no de dicha cognoscibilidad y sus modos.

Según esta argumentación preliminar a la que acabamos de acudir para sugerir la posibilidad de conocimiento del yo, el conocimiento de la idea de un yo originario previo a la afirmación de la imposibilidad de su cognoscibilidad por tratarse de una premisa lógica vacía nos está remitiendo a un objeto considerado eidéticamente. Este objeto, por lo tanto, habrá de ser estudiado desde una metodología apropiada a su ser eidético, a la que aquí hemos denominado ‘intuición intelectual’ o *Einsicht*. Pero se nos ofrecen otros tipos de argumentación a favor de la posibilidad de cognoscibilidad del yo.

En primer lugar podemos conocer el yo concreto por lo que R. INGARDEN llama *Intuition des Durchlebens* o intuición del transvivir, una especie de conciencia colateral que se conoce a sí misma indirectamente en tanto que no es el objeto principal al que atiende la conciencia y directamente en tanto que está presente de una manera colateral como contenido en una vivencia originaria, y no sólo representado; se ofrece con el conjunto en el que se da a conocer el objeto preeminente de atención para la conciencia del sujeto. Esta conciencia colateral no dejaría totalmente de lado al yo, es más, permitiría un tipo de intuición vivencial a la que hemos dado en llamar *Intuition des Durchlebens* siguiendo ahora al autor arriba nombrado. Esta intuición será recogida bajo la expresión ‘experiencia inmediata del transvivir’ para aunarla con el término empleado por Dietrich von HILDEBRAND ‘*Vollzugsbewusstsein*’, o conciencia ejecutiva, por mor de la búsqueda de una mayor aproximación terminológica a esta vivencia del yo. La *conciencia ejecutiva* de D. von HILDEBRAND acompaña todos sus actos en tanto que los ejecuta ella misma. Encontramos una afirmación parecida en KANT cuando dice: “El yo pienso tiene que poder acompañar

todas mis representaciones”²¹⁴. Si bien no estamos completamente de acuerdo con esta afirmación por nuestra concepción del yo más bien intervencionista²¹⁵, como veremos; hemos de admitir que la concesión kantiana al yo ilustra lo que queremos dar a entender con la conciencia ejecutiva si entendemos el yo en sentido empírico y no meramente como presupuesto lógico de *mis* representaciones. Es aquí donde la distinción entre objeto y contenido de conciencia adquiriría el papel más relevante a la hora de darle un lugar al yo entre los objetos de conocimiento del hombre. El yo estaría presente en todas sus representaciones como contenido de conciencia aunque no como objeto directo del conocer. Estas dos últimas formas de cognoscibilidad del yo requerirían, a mi modo de ver, la complementación por parte de diversos métodos de la filosofía; tanto un método que hiciese acopio de lo intuitivo en tanto que conocimiento inmediato de algo, como de lo vivencial y de lo fenoménico. Abordaremos estos aspectos en el capítulo IV y en el § 2 del capítulo V.

En segundo lugar, ¿qué ocurre con los actos que supuestamente realiza el yo sin ser consciente de que los ejecuta, sin que el ‘yo’ esté acompañado del ‘pienso’²¹⁶? ¿Qué ocurre cuando el yo –si es que es posible un yo tal– no forma parte ni de los contenidos de conciencia ni de los objetos de la conciencia? Seguimos atribuyendo a un yo su estado dormitivo o incluso inconsciente. No decimos ‘ha perdido el yo’ sino ‘ha perdido la conciencia’. En cambio sí decimos ‘cuando yo era pequeño’ y no ‘cuando mi yo era tan pequeño que no era...’; ‘cuando yo estaba durmiendo’, ‘cuando yo me rascaba la cabeza sin darme cuenta’... Es cierto que el idioma castellano omite fácilmente los pronombres personales pero los sobreentiende. No se trata de frases impersonales que enuncian el acto dentro de una cadena limitada de sucesos psíquicos

²¹⁴ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, B 132.

²¹⁵ Habría que distinguir en qué medida está acompañando el yo a las representaciones de los sueños y no más bien la persona como proveedora última de la unidad sintética de los contenidos de la conciencia. Trataremos el papel de la persona en la comprensión del yo en el §5 del capítulo III. Concedamos ahora que el ‘yo pienso’, en su coyuntura de ser un yo que está actualmente pensando, tan solo acompaña a nuestras acciones conscientes y realizadas bajo cierta deliberación, mas no a los procesos de la imaginación que se suceden durante el sueño.

²¹⁶ Esto es, según nuestro modo intervencionista de entender al yo, sin que propiamente esté el yo presente pero que, al mismo tiempo, sea necesaria la atribución del acto a un sujeto que parece coincidir, al menos en tanto que sujeto, con el yo. Téngase en cuenta la diferenciación clásica entre la acción del hombre y el acto humano.

no ligados a principio de unidad alguno. Un yo que fuera resultado de la sumatoria de ‘acontecimientos psíquicos’ tales, como así lo afirman algunos filósofos, no podría ser responsable de su propia explicación precisamente porque no tendría a quién apropiarla. Pero si aceptamos la noción ofrecida por nuestro lenguaje, nuestra manera de relacionar los actos a sujetos distinguidos, nuestro ejercer la justicia acusando responsabilidad a un sujeto que suponemos permanece en algo invariable a aquel que cometió el delito y que por ello es digno de ser impugnado por este; si consideramos las pautas que nos dicta el sentido común, habremos de afirmar que se da una forma fundamental a la que llamamos yo y que es el sujeto de todas nuestras acciones conscientes o inconscientes. A este yo llama R. INGARDEN ‘*Erste-Person-Form*’ o forma nuclear de la persona²¹⁷. En esta tesis no vamos a conceder al yo el asalto a lo inconsciente a la manera en que lo hace nuestro lenguaje, pero sí consideraremos la aproximación del yo a la persona como respuesta a este modo de usar el lenguaje. En R. INGARDEN, la diferencia entre el yo y la persona no es una diferencia separatista sino que implica una distinción subordinadora: el yo como dimensión fundamental y más profundamente subyacente a la persona²¹⁸. Veremos cómo, para nosotros, los fenómenos inconscientes no son más que una manera indirecta de llegar al yo a través de la persona animada. Como veremos en este capítulo, E. STEIN alude igualmente a esta comprensión del yo como forma elemental de la persona. A este nivel del yo responde el método deductivo en el marco del desarrollo del sentido común que hace uso, asimismo, de la abstracción para extraer las conclusiones correspondientes.

Por último parece obligado, en una tesis dedicada a esta temática, considerar la evidencia no ya del yo como dato de la conciencia o como deducible de la aplicación del sentido común, sino en tanto que evidencia de la misma existencia de dicho yo al modo cartesiano. A este respecto haremos uso del método intuitivo como en el primer

²¹⁷ *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Gesammelte Werke, vol. VII, 1ª parte, trad. y ed. de W. Galewicz, Tübinga, 1996, pp. 256-ss.

²¹⁸ Esta afirmación es aplicable tanto a la persona humana como a otros tipos de persona que se quieran reconocer bajo esta denominación. No vamos, sin embargo, aquí a estudiar el posible estatuto del yo en otro tipo de personas que no sean las humanas. De modo que en lo que sigue emplearemos el término ‘persona’ para referirnos a la persona humana y ocasionalmente a la esencialidad que denomina el término en cuestión.

modo de conocimiento del yo al que nos referíamos en esta introducción, si bien desde la índole existencial del yo concreto, que no eidético.

A pesar de que esta explicación parecería exigir que, en este mismo instante, empezásemos a evaluar las posibilidades de cognoscibilidad del yo, no es este el propósito del presente capítulo sino el del capítulo cuarto, en el que también se abordarán el papel del conocimiento trascendental del yo y el del reflexivo o *Selbstbewusstsein*. No obstante, he querido adelantar lo expuesto para que se entienda el lugar del enfoque ontológico del yo que llevaremos a cabo en este capítulo. Puesto que, en principio, el yo al que se dirigen todos estos métodos de abordarlo es, en cierta medida, uno y el mismo yo; nos emplearemos en su estado ontológico de acuerdo a esta introducción, esto es, especialmente desde la consideración de lo común en la esencia del yo concreto y eidético. Si en las aclaraciones preliminares diferenciábamos tres significados de *Wesen*, podemos encontrar rasgos comunes del yo en la comparación del *Wesen* eidético con su *Wesen* empírico, que son los tipos de *Wesen* que nos interesan en este análisis. Ambos comparten relaciones estructurales necesarias, si entendemos, como veremos, que el yo concreto es precisamente la singularización de la esencia o ‘*eidos* del yo’. Es por esto que, a partir del núcleo de la esencia del yo concreto podemos intuir la esencia ideal y necesaria del yo. Entendiendo aquí por núcleo de la esencia lo que considera Jean HÉRING cuando afirma:

“Con mucha frecuencia, en la investigación de la esencia de un objeto no nos contentamos con una intuición clara y lo más completa posible del repertorio total de su *ποτον ειναι*, sino que es la esencia misma la que se nos convierte en problema. Vemos quizás de qué rasgos se compone, pero no se nos ha hecho comprensible su conexión interna, no se nos ha ‘abierto’; nos falta la clave que nos manifieste la plenitud de la esencia como una construcción coherente. Así, nos deja siempre insatisfechos la descripción del carácter de una personalidad histórica que se agota en una enumeración, por muy minuciosa que sea, de rasgos singulares de la esencia. Es menester hacer *comprensible a priori* por qué precisamente estos rasgos pueden presentarse en este encadenamiento, y, supuesta la presencia de una parte de ellos, por qué tienen que presentarse unidos como un todo según una mutua pertenencia interna regulada. Es menester sobre todo sacar el resultado de la descripción de tal modo que se nos muestre un núcleo más o menos sencillo de rasgos básicos, cuya presencia haga comprensible la de las demás fibras de la esencia según leyes aprióricas”²¹⁹

Podemos, por tanto, referirnos aquí a un mismo yo en tanto que lo que se dice del núcleo de la esencia del yo concreto se afirme igualmente de la esencia del *eidos* del

²¹⁹ *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, p. 31. Cf. *ibid.*, pp. 64-65.

yo, aunque dicho núcleo no encierre en sí todos los caracteres que constituyen al ser específico (debido a la ubicación del yo concreto en un alma unida a un cuerpo pueden surgir rasgos que no estén incluidos en la esencia del yo considerado eidéticamente). También habrá que tratar estos caracteres, pero sin entrar aquí a discutir acerca del modo de participación de la esencia empírica en la esencia necesaria, inmutable; nos bastaría constatar esos rasgos esenciales y la intuición de su necesidad en el plano eidético para poder llegar al lugar común que nos permite la univocidad al hablar del yo.

Será en el capítulo siguiente donde entremos a desarrollar el cómo conoce el propio sujeto dichos *modos de presentarse* el yo, o de *ser* del yo.

§ 1. La relación esencia-existencia en el yo concreto.

“ante todo, debemos prescindir totalmente del yo como sustancia o esencialidad; el portador persistente de la conciencia o de la posibilidad de la conciencia en tanto que su atributo (propiedad permanente) o modo (estado pasajero) [...]”²²⁰

La concesión que pide NATORP acaba siendo conclusión de sus tesis. Un yo que no es ni sustancia portadora de accidentes, ni esencia, sino unidad sintética hipotética que, por otra parte, se subsume, en último término en una unidad trascendental más allá de su individualidad²²¹, llegando a formar parte de un todo indefinido por el hecho de que su conocimiento se da gradualmente pero sin límite. En esta investigación, sin embargo, llegaremos a la conclusión de que la apariencia de portador de valores, de agente volitivo e intelectual que muestra el yo, está basada en un hecho real concreto e individual del que, incluso, tenemos cierta experiencia: la experiencia del transvivir.

Desde la aparición de la metodología cartesiana, entre los seres pertenecientes al mundo empírico que estudia la metafísica, parecía que sólo de la existencia de uno

²²⁰ “vom Ich als einer Substanz oder Wesenheit, dem beharrlichen Träger des Bewußtseins oder der Bewußtseinsmöglichkeit als ihres Attributes (bleibender Eigenschaft) oder Modus (vorübergehenden Zustands) [...] vorerst kann und soll davon gänzlich abgesehen werden” *AP*, p. 26.

²²¹ Cf. *AP*, pp. 122-123.

podíamos tener certeza absoluta: del yo. Si respecto del *eidos* del yo en tanto que esencia podremos llegar a la certeza absoluta de su ser-así, aquí es de la misma existencia real del yo de la cual tenemos noticia clara y distinta no por abstracción de los *phantasmata* sino por medio de la intuición intelectual que nos proporciona con un conocimiento apodíctico del objeto²²² en cuestión. Tanto el *Si enim fallor, sum*²²³ agustiniano como el *Cogito, ergo sum*²²⁴ cartesiano pretenden alcanzar la misma conclusión acerca de la certeza de lo real en el caso del yo. Frente al resto de realidades mundanas de las cuales parece conseguirse tan solo una certeza relativa. Veremos, sin embargo, que no es la intuición intelectual el único método factible para llegar a un conocimiento objetivo de la existencia y esencia del yo. Aunque los otros métodos de conocimiento no proporcionen el mismo tipo de certeza que la intuición intelectual por no darse el objeto con la misma necesidad e inteligibilidad en aquellos que en este; todos estos métodos consideran el estatuto ontológico del objeto al que se adecuan. Es más, defenderemos lo que denominaremos la experiencia del transvivir como el método más adecuado para conocer la realidad del yo en una suerte de conciencia colateral. Nos corresponde ahora dedicarnos al yo concreto considerado ontológicamente, al cual se aplican estos diversos métodos.

No obstante ¿podemos afirmar que al captar su existencia, captamos, a su vez, su esencia? Sin duda, y como adelantábamos, tendremos que tener cierta noción de él para poder decir que tenemos certeza absoluta de la existencia de ‘x’. Sin ninguna idea de lo que sea ‘x’, no podríamos atribuirle ningún tipo de existencia, aunque tan solo

²²² Tendremos que cuestionarnos, sin embargo, si esta certeza no necesita, a su vez, de la certeza de un ente distinto de mí mismo que me da a conocer mi propio yo delimitado por el mundo que nos rodea. Habremos de cuestionarnos, por tanto, e igualmente, si una certeza absoluta puede derivarse de una relativa del mundo distinto que me da a conocer mi yo. No se trataría de una certeza absoluta de un yo distinto de mí, pero sí, al menos, de la certeza absoluta de que tiene que haber otros yos distintos del mío que me han dado a conocer la existencia de mi yo como distinto a otros seres de la misma condición ontológica. Esto es así, a menos que aceptemos una posición panteísta indiferenciada o solipsista innatista de la realidad, o bien caigamos en un solipsismo absoluto en el cual el yo distingue su propia existencia como tal gracias a no sabemos qué idea infundida por no sé sabe qué agente. Queda pendiente, así, la cuestión de la necesidad psicológica de que otros yos hayan de entrar en juego para alcanzar el conocimiento de sí mismo como tal. Abordaremos estas cuestiones en el último párrafo de esta tesis.

²²³ *De civitate Dei*, XI, 26.

²²⁴ *Principia Philosophiae*, Pars prima, VII.

fuese la meramente fenoménica. De hecho, nuestro yo desaparecería del foco de la reflexión, y una existencia sin modo de ser y un modo de ser sin *Washeit* o *quidquidad*... no tendría sustancia alguna: no sería nada *propio* puesto que los accidentes precisan de una sustancia en la que inherir, ni tampoco *ajeno* puesto que nada le delimitaría, nada le diferenciaría de otras cosas. ¿Se reduciría nuestra certeza absoluta a una certeza de la existencia en general a modo de propiedad trascendental del ser? Sin duda estamos ante una propiedad trascendental, aunque no todos los seres existen del mismo modo, no todos existen en sentido estricto sino que algunos, digamos, existen análogamente a como decimos que existe lo real concreto²²⁵. Tampoco podemos decir que tenemos certeza absoluta de que ‘algo tiene que existir’ ¿qué tipo de certeza absoluta es la que se funda en algo indeterminado que ni siquiera sabe de qué es acreedor dicha certeza? A pesar de esta unión entre esencia y existencia que hace que al conocimiento de la existencia deba preceder el conocimiento de ciertos rasgos de la esencia de la ‘x’ de la que reconocemos una existencia; la existencia prevalece sobre la esencia en su ser portadora del ser real de la misma. Así también la esencia, o más bien el contenido positivo de la misma, prevalece sobre la existencia según su ser o su dar forma a la existencia. El valor mismo y la posibilidad de su existencia dependen del valor y posibilidad de la esencia del yo, en tanto que la esencia no sea contradictoria y contenga un valor positivo.

“todo ser precisa de *algún tipo* de existencia y toda existencia de *algún tipo* de ser”²²⁶

“el ente debe su ser real a la existencia, y no a aquello que es; lo que es, es real porque ha sido dotado de existencia, y no a la inversa”²²⁷

“un ente sólo puede existir con un ser específico, con un contenido específico”²²⁸

Si bien no se dan por separado en la realidad: ¿cómo puede haber existencia sin esencia o esencia real sin existencia en este mundo concreto, digamos una forma de la materia existente totalmente independiente de cualquier materialización o concreción?

²²⁵ Nos referimos, por ejemplo, al ser de lo posible y al de las esencias necesarias ya aludidos.

²²⁶ “jedes Wesen *irgendeine* Existenz und jede Existenz *irgendein* Wesen braucht“ J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 489.

²²⁷ “Das Seiende verdankt sein Realsein der Existenz, nicht dem, was es ist; das, was es ist, ist real, weil ihm Existenz gegeben wurde, und nicht umgekehrt.” J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 404.

²²⁸ “Nur ein Seiendes mit einem spezifischen Wesen, mit einem spezifischen Inhalt, kann existieren.” J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 437.

Si no se encarna, no puede pertenecer al mundo concreto, aunque de alguna manera estuviese presente en él. Así, por ejemplo, todos los seres individuales tienen unas propiedades trascendentales determinadas, pero ninguna propiedad trascendental es un ser individual limitado. Consideremos, pues, los rasgos estructurales y esenciales que se nos ofrecen con el yo concreto en cuanto a lo común compartido con el *eidos* del yo según lo expuesto y en cuanto a lo propio de su existencia concreta, para más adelante delimitarlo respecto de términos con los cuales se suele designar más o menos confusamente al yo (como la conciencia, el alma, el sí-mismo, la subjetividad o la persona). Las siguientes delimitaciones terminológicas nos ayudarán a este fin.

§ 2. Diferencia esencial entre lo físico y lo psíquico.

“Si afirmo con el cirujano: ‘He operado a mucha gente y en cada operación he buscado honradamente detrás de qué órgano podía encontrar el alma; pero nunca he conseguido encontrarla’, en ese caso nunca la encontraré porque espero que el alma no pueda poseer una forma de ser tal según su esencia, esto no tiene nada que ver con la pregunta acerca de si existe o no. De hecho *no* existiría si se la encontrase en forma de riñón o pulmón. Tan solo existe si es radicalmente distinta precisamente en su tipo de ser. La prueba que he de aportar para su existencia es de un carácter totalmente distinto.”²²⁹

a) *De lo físico*

¿Cuáles son las características esenciales de lo físico? ¿pueden aplicarse al ámbito de lo psíquico, de lo anímico en sentido amplio? ¿puede darse lo físico sin alguna de estas características? ¿es la vida vegetativa, animal o humana algo físico? Podríamos indicar, coincidiendo básicamente nuestra exposición con la del profesor J. SEIFERT, dos características esenciales de *lo físico* y una serie de rasgos no esenciales a la materia pero sí únicamente referibles a ella, indicando así un estado de cosas necesario:

²²⁹ “Wenn ich sage wie der Chirurg: ‘Ich habe so viele Leute operiert und immer ehrlich bei allen Operationen gesucht, hinter welchem Organ ich die Seele finde; es ist mir aber nie gelungen, sie zu finden’, dann kann ich sie nie finden, weil ich erwarte, dass die Seele eine solche Seinsform ihrem Wesen nach nicht besitzen kann, das hat mit der Frage, ob sie existiert oder nicht, gar nichts zu tun. Ja sie würde *nicht* existieren, wenn sie unter einer Niere oder einer Lunge gefunden würde. Sie existiert nur dann, wenn sie eben gerade in ihrer Seinsart radikal verschieden ist. Der Ausweis, den ich für ihre Existenz bringen muß, ist ein völlig anderer.“ D. VON HILDEBRAND, *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis*, Aletheia VI, ed. Peter Lang, Berna 1994, p. 16.

a.1.- En primer lugar es característica esencial de la materia o mundo físico el carácter de *rellenante* real del espacio o más conocida como *extensión espacial* que no tiene por qué ser perceptible por los sentidos humanos. Algo no puede ser material, pertenecer al mundo físico, si no posee esta característica que, por tanto, le es esencial. Un acto de voluntad no parece, sin embargo, que se pueda medir por el espacio en el que se extiende.

a.2.- En segundo lugar corresponde a la materia el *consistir en partes no-idénticas* que se hayan las unas fuera de las otras, como limitándose espacialmente. En casi todos los seres materiales²³⁰ y en todo organismo, este rasgo se combina con el de la *divisibilidad* de la materia por estar ésta compuesta de elementos no-idénticos, divisibles en el espacio (a diferencia de las unidades de significado divisibles y no por ello de carácter material como lo es el juicio) o bien, como sucede en las partes elementales, poseyendo partes fuera de su mismo ser parte en un sentido casi-geométrico correspondiente al aspecto espacial de todo ser material, o, al menos, divisibles matemáticamente. Composición (*Zusammengesetztheit*), y extensión de la materia van de la mano. Por el contrario, lo que entendemos comúnmente por un acto psíquico, como un acto de voluntad, el dolor, o el sujeto de atribución de ambos no serían divisibles porque se trata de elementos que forman una unidad tal que no se puede hablar de elementos no-idénticos que la compusieran.

a.3.- Otras características específicas de la materia son:

“movimiento espacial y velocidad, peso, color, perceptibilidad sensible, dureza, figura, uno de los estados de agregación, carga positiva o negativa, eléctrica o magnética –y, además, la variedad concreta e infinita de estas y otras determinaciones-. (Con lo dicho no está de ningún modo excluido el que la materia porte o, más bien, posea aspectos espirituales además de sus predicados estrictamente materiales, como los programas genéticos, la belleza, etc.)”²³¹

²³⁰ Habría que remitirse al microcosmos, en el cual la física actual descubre de continuo partículas divisibles que hasta hace pocas décadas eran consideradas indivisibles, aunque su separación conlleve una explosión nuclear.

²³¹ “räumliche Bewegung und Geschwindigkeit, Gewicht, Farbe, sinnliche Wahrnehmbarkeit, Härte, Gestalt, einen der Aggregatzustände, positive oder negative elektrische oder magnetische Ladungen – und dann die unendliche konkrete Vielfalt aller dieser und anderer Bestimmungen. (Mit dem Gesagten ist, wie wir sehen werden, keineswegs ausgeschlossen, dass die Materie außer ihren strikt ‘materiellen’ Prädikaten ‘geistige Aspekte’ trägt bzw. besitzt, wie genetische Programme, Schönheit etc.)“ J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1989, p. 7.

Aunque, en este tercer caso, no se trata de características necesariamente aplicables a todos los seres materiales, sí son ellos sus únicos posibles portadores. Estas características derivan así en estados de cosas necesarios en cuanto a su relación con la materia. El estado de cosas ‘El movimiento espacial es aplicable a la materia y no puede ser aplicable a ningún otro ser’ es un ejemplo. No todos los seres materiales han de moverse para poder afirmar que realmente se trata de un ser material. Mas el movimiento sólo se puede decir con propiedad de la materia, y esto se afirma con necesidad metafísica; es así y no puede ser de otro modo.

b) *De lo psíquico*

Por contraposición al ser físico, encontramos tres rasgos esenciales de *lo psíquico* junto con otra serie de características que, sin ser esenciales al elemento psíquico, dan lugar a estados de cosas necesarios únicamente atribuibles a los elementos psíquicos análogamente a como ocurría con la materia:

b.1.- El *ser vivenciado (erleben) subjetivamente* ya lateral, ya frontalmente, como modo de ser de lo psíquico –más que como modo de ser conocido-. El dato psíquico sólo puede ser percibido a través de una experiencia interna y no de una percepción externa como sucedería con los objetos materiales. Lo físico se encara o es encarable de alguna manera (*gegenübersteht*) a nuestra conciencia en tanto que es, de alguna manera, representable y, por tanto, manipulable, mientras que lo psíquico tiende a ser percibido de manera distinta a lo físico, es susceptible de una vivencia subjetiva en absoluto común a lo físico separado de todo lo vital.

b.2.- En segundo lugar, las entidades psíquicas –reconocidas como tales– *presuponen un sujeto más o menos consciente*. El experimentar lo psíquico, el ser consciente de que se dan en mí estas vivencias psíquicas, como es el caso del dudar cartesiano o el errar agustiniano, remiten a un ‘yo’. Esos actos no crean el yo sino que éste los antecede ontológicamente, los actos no pueden ser conscientes de sí mismos sin una conciencia que les preceda y que los sostenga en su desarrollarse en el tiempo. Nos apartamos aquí de la consideración de lo psíquico en los animales. Sin duda, cierta conciencia es necesario atribuirles dada su capacidad memorístico instintiva y sensitiva, pero el

ámbito de lo psíquico atribuible a los animales es, como veremos al tratar la espiritualidad del yo, bastante restringido.

En cuanto a la relación de los actos conscientes con los procesos cerebrales no se puede afirmar que constituya una relación esencial. Los procesos cerebrales son condición contingente para la venida a la existencia de los actos conscientes, pero en ningún caso condición metafísicamente necesaria²³². Es así pero podría ser de otro modo. Por lo tanto, las entidades psíquicas presupondrían necesariamente un sujeto consciente pero no necesariamente procesos cerebrales –me refiero ahora a la necesidad metafísica de las esencias y estados de cosas necesarios-.

b.3.- La *privacidad* metafísica de las experiencias. Las entidades psíquicas muestran una relación hacia una unidad psíquica y una identidad que no pueden compartir con ningún otro ser y al que ningún otro ser externo a ellas y a su referente unitario tiene acceso directo como sí lo tiene la unidad psíquica en cuestión hacia ellas, hasta el punto de mantener un contacto consciente con su propio ser. Se trata de una intimidad metafísico-gnoseológica bien diferente de la *publicidad* de la materia. *El sujeto aquí, en tanto que unidad psíquica, se experimenta como un 'yo mismo', como idéntico a sí mismo y esta experiencia es única para él, no la puede compartir.* Incluso en el caso de los animales en que no se quiera o no se pueda hablar de un 'yo', la vivencia que dicho animal tiene de los peligros que el medio le anuncia, es una vivencia intransferible en su genuinidad. Así, el acceso que otros seres humanos tienen a nuestros estados psíquicos está no sólo sujeto a la limitación gnoseológica –que sólo se salva si el yo da a conocer al otro de algún modo su interior– sino también a la limitación metafísica que les impone el ámbito de esta experiencia de certeza e inmediatez únicas que el yo tiene de su ser y, a través de él, de sus estados. Ese ámbito conlleva la irrepetibilidad, el carácter *irreemplazable* del yo expuestos más arriba. Ni siquiera un supuesto Ser omnipresente podría vivir mis experiencias como yo las vivo y pensar mis pensamientos como yo los pienso, es más, en su supuesta omnisapiencia, sabiendo de qué vivencia se trata, sabría que se trata de *mi* vivencia y no de la Suya, y

²³² Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral* en Josef Seifert, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005, pp. 65-74.

que, por tanto, es distinta mi vivencia de la vivencia que Él tendría de mi vivencia.

b.4.- Por último, nos encontramos con otra serie de características de las cuales tan solo lo psíquico podría ser portador, si bien no son esenciales a todo tipo de dato psíquico, del mismo modo sucedía con la materia:

“un grado determinado de estado de alerta, intensidad, intencionalidad. A esto se añaden las diferencias entre las vivencias intelectuales, volitivas, afectivas, perceptivas y sensitivas de todo tipo”²³³

Nada de esto es predicable de la materia, pues de las células no se predica la desesperación ni de los colores la felicidad. Estos rasgos nos proporcionan, por tanto, datos diferentes que parece han de basarse en sustancias distintas: visible frente a invisible, alcanzable por los sentidos frente al ser vivenciado mediante el pensar y la experiencia consciente y privada de un sujeto. En definitiva, estamos, en parte, ante la base de la contraposición *res extensa - res cogitans* negada por NATORP en pro de los fenómenos (*Erscheinungen*) específicamente iguales de lo supuestamente existente fuera de nosotros y los contenidos de la conciencia. Se trata de una contraposición tan solo en parte porque no hay duda de la interrelación entre lo psíquico en sentido amplio y lo físico; entre el cuerpo y los estados anímicos, tanto en una dirección como en otra²³⁴. También decimos que el *Leib* u organismo es el cuerpo vivenciado desde dentro, pero ambos se diferencian por su relación con el mundo psíquico. *El organismo (Leib) es el cuerpo (Körper) vivido desde el mundo psíquico de nuestra conciencia*, y, sin embargo, no se reduce a ser producto de la misma, en el sentido de que sin cuerpo (*Körper*) no podría darse en la conciencia la vivencia genuina del organismo (*Leib*). Por otra parte, hemos de constatar que del dato de que el mundo psíquico no sea espacial no podemos deducir que un acto espiritual no pueda estar localizado en el espacio y en el tiempo, en tanto que sucede unido al organismo (*Leib*) referido a un cuerpo (*Körper*) en el que se encarna el alma que realiza dichos actos psíquicos y que

²³³ “ein bestimmter Grad von Wachheit; Intensität; Intentionalität [...]. Dazu kommen die Verschiedenheiten intellektueller, voluntativer, affektiver, wahrnehmungs- und empfindungshafter Erlebnisse aller Art.” J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, 2ª ed., p. 14.

²³⁴ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*.

vivencia psíquicamente.

Si se concede, por tanto, esta distinción entre lo físico y lo psíquico dentro de su interrelación, y no se la limita a adjetivos de dos realidades reducibles ambas a su fenomenalidad o a la materialidad de lo meramente físico, entonces, habremos de concluir que el yo no es un elemento físico por cuanto que no se conoce en qué medida se pueda decir de él que rellene un espacio de 'x' centímetros, o en qué nivel se sitúen su dureza y velocidad, cómo sea su figura, etc. Antes bien, el yo, por los caracteres que veremos a continuación, se circunscribe en el ámbito de lo psíquico, es más, de lo psíquico espiritual.

Numerosas objeciones se levantan contra esta tesis, pero no pueden ser tratadas en este lugar²³⁵ ni es necesario abordarlas en orden a elaborar una crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul NATORP. Sin embargo, la afirmación, compatible con el desarrollo natorpiano, del yo como sujeto psíquico nos permite avanzar en la delimitación ontológica del yo.

c) *La sustancia*²³⁶

Las objeciones a la diferencia esencial entre lo psíquico y lo físico nos llevarían a desarrollar una explicación sistemática de lo que considero el fundamento de esta diferencia en el hombre: dos sustancias, alma y cuerpo. A pesar de no haber expuesto estas objeciones en esta tesis, considero oportuno aportar la explicación de la noción de sustancia para una mejor comprensión de lo que aquí entiendo por 'yo'. En este párrafo empezaremos a concebir una noción del yo como *agente* al que le son atribuibles ciertos actos, es decir, en tanto que *sujeto* responsable. Es por esta referencia al alma al considerar el yo en su carácter psíquico que el análisis de la noción de alma será considerablemente más amplio que el de las nociones que comparan al yo con otros términos, exceptuando el de persona.

²³⁵ En parte ya han sido tratadas también en Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, pp. 65-74.

²³⁶ Para la exposición de los tres caracteres esenciales de la sustancia nos remitiremos a la obra *Leib und Seele* también de Josef SEIFERT por parecernos más sistemática al respecto que *Das Leib-Seele-Problem*. Sin embargo, introducimos en el tercer rasgo enumerado de la sustancia algunos de los puntos añadidos en *Das Leib-Seele-Problem* de este autor.

Siguiendo la tradición aristotélica, apelo a la sustancia en la cual se basa el ‘ser en otro’ de los atributos y propiedades:

“Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas <se predicán> de ellos.”²³⁷

(1) Sustancia es el *ser en sí* en el cual inhieren las propiedades de un ser, es el ápice metafísico de la realidad²³⁸ por cuanto que su ser en sí está dotado de una unidad nueva distinta y superior a la del resto de elementos atributivos que componen nuestro cosmos, precisamente por tratarse del sustrato de dichos elementos. Esto no implica, en primer lugar, que pueda ser *causa sui* para venir a la existencia ni que, en segundo lugar, la sustancia pueda existir sin ninguna propiedad que le pertenezca esencialmente, si bien ella misma no inhiera en ningún otro ser. Más bien parece que sucede lo contrario.

“El primer malentendido de la sustancia como *Selbststand* [subsistente en sí] yacería en la interpretación de que una sustancia podría existir sólo para sí misma sin todas sus determinaciones inherentes por el mero hecho de existir en sí misma. Sería incluso totalmente falso el suponer que la sustancia vive ‘detrás’ de sus determinaciones en el sentido de que tuviese un ser real diferente de todas sus determinaciones; por decirlo de algún modo, desgajado de ellas.”²³⁹

Siguiendo la interpretación de HILDEBRAND²⁴⁰, podemos distinguir tres modos de subsistir en sí:

²³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro V, trad. Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1994, 1017b. También:

“Sustancia es, por tanto, aquel momento fundamental constitutivo de un ser existente real en el cual inhieren otros rasgos y capacidades, sólo en este sentido existe la sustancia, para sí”

“Substanz ist also jenes konstitutive Grundmoment eines real existierenden Seienden, in dem andere Merkmale und Fähigkeiten inhärieren und nur in diesem Sinn existiert die Substanz ‘für sich’” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 28.

²³⁸ Cf. J. SEIFERT, *Essere et persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, intr. y trad. Rocco Buttiglione, publicación de la Università Católica del Sacro Cuore, Milán, 1989, cap. IX.

²³⁹ La primera investigación de las relaciones alma-cuerpo en *Leib und Seele* describía la sustancia como ‘para sí’; en la segunda investigación de *Das Leib-Seele-Problem* es corregida esta expresión por la de ‘en sí’, a pesar de que en ambas se desvelan las incomprensiones a las que puede conducir aquel ‘para sí’:

“Das erste Mißverständnis der Substanz als Selbststand würde in der Auffassung liegen, daß eine Substanz, weil sie *in sich selber* steht, auch ‘für sich selber’ (alleine) existieren könnte –ohne alle ihr inhärierenden Bestimmungen. Es wäre sogar völlig falsch anzunehmen, die Substanz lebe ‘hinter’ ihren Bestimmungen in dem Sinne, dass sie ein von *allen* ihren Bestimmungen real verschiedenes (sozusagen losgelöstes) Sein hätte.” J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 113.

²⁴⁰ Cf. *¿Qué es la filosofía?*

1. a) En primer lugar, atribuimos cierta subsistencia propia a las partes divisibles de un ser vivo o inerte que constituyen ese todo y no otro. Estas partes pueden subsistir con independencia del todo (moléculas, átomos y partículas atómicas, partes de un trozo de diamante, e incluso ciertos elementos vivos del cuerpo humano más complejos pueden ser tolerados por otros todos distintos del originario).

1. b) Otro sentido en que se dice que algo es en sí es cuando hablamos del todo consistente en la suma de partes separables, a su vez, subsistentes por sí mismas. Estas partes no es que den lugar a una nueva sustancia totalmente distinta de sus partes, pero tampoco se reduce su sumatoria a un agregado caótico y accidental, se trata de una composición auténtica. El todo aquí está dotado de cierta simplicidad propia y, sin embargo, el cambio en las partes no deja de afectar al todo con la consecuencia muy probable de un cambio sustancial. El ejemplo de una montaña o, incluso, el de algunos seres vivos nos ilustran la posibilidad de este cambio sustancial: cuando un desplazamiento hace que una montaña se convierta en acantilado, por ejemplo. Podemos incluso llegar a preguntar si la persona humana en tanto que compuesto de cuerpo y alma no pueda ser considerada como un todo de este tipo.

1. c) Pero *una sustancia es tanto más sustancia, esto es, subsistente en sí misma, cuanto menos depende de las partes; cuanto más simple se muestra, cuanto más independiente es de sus partes*. Una sustancia simple es totalmente independiente de posibles partes, se dice que subsiste en sí con más propiedad que sus partes siendo de alguna manera distinta de ellas. Este rasgo se aplica con propiedad al yo. ¿En qué partes dividiremos, de otro modo, esta parte elemental? ¿en estados conscientes que lo presuponen y que, más bien, subsisten en él? ¿en procesos cerebrales de menor categoría en el ser? ¿en unos comportamientos que no dan explicación de muchos fenómenos? Acudamos a una cita de MARTÍNEZ LIÉBANA, a la que volveremos en diversas ocasiones a lo largo de la tesis, para ilustrar la respuesta a las dos primeras cuestiones aquí suscitadas:

“En primer lugar, no es fácilmente concebible cómo pueda haber estados de conciencia (pensamientos, sentimientos, voliciones) sin un *algo* subyacente considerado como poseedor de tales estados de conciencia. Ningún pensamiento, parece, ocurre sin que haya un *pensador* correlativo, ninguna volición, sin que haya un *volente*, etcétera. Los estados de conciencia no pueden darse por sí, autónomamente, debe haber un algo en que radiquen, un yo-poseedor de

los mismos. Mi deseo de escribir, por ejemplo, ¿no se da, acaso, en un *algo* (yo) que desea? Y el sonido del motor que oigo, ¿no me pertenece *a mí* que lo oigo?, ¿no soy yo acaso su poseedor?

En segundo lugar, hay con toda seguridad una radical y absoluta diferencia entre mis estados de conciencia y los estados de conciencia de usted. Ahora bien, si el yo es meramente un haz de estados de conciencia, ¿cómo se distinguen los componentes de un haz de los componentes del otro? ¿Qué hace *mío* este estado de conciencia que ahora tengo (el dolor de cabeza que me aqueja) y *suyo* el que usted tiene (su aburrimiento al escucharme)? Así, si la tesis del propietario o poseedor (del yo) es abandonada, ¿cuál es el *principio de individuación* por medio del cual es posible asignar a cada haz o colección sus estados de conciencia respectivos? ¿Por qué, en efecto, se me asigna *a mí* el dolor y no *a usted*, y, en cambio, se le asigna *a usted* el aburrimiento y no *a mí*? ¿No será, precisamente, porque el dolor es *mío* (yo soy su *propietario*) y, en cambio, el aburrimiento es *suyo* (usted es quien lo *posee*)?

En tercer lugar, el propio análisis de Hume parece ser autocontradictorio. En efecto, en el intento de demostración de su tesis, ¿no se halla acaso implícito un *yo* (el de Hume) que pretende demostrar la tesis del haz o colección? ¿No supone Hume tácitamente (su propio yo) lo que expresamente rechaza con su teoría? O, dicho en otro giro, para mantener la tesis que mantiene (la tesis de la disolución del yo), ¿no se hace preciso postular un yo constante e idéntico (el propio yo de Hume), que elabore y enuncie tal tesis?

Finalmente, podríamos preguntar todavía si es siquiera verdad que no soy consciente de mí mismo como entidad continua e idéntica, más allá de los estados sucesivos de conciencia. Así, cuando tengo una experiencia, por ejemplo, un sentimiento de afecto, ¿soy consciente sólo de esa experiencia o también simultáneamente de mi yo, como tenedor o poseedor de la experiencia en cuestión? Parece claro por intuición interna que, en contra de lo que sustenta Hume, yo no aprehendo ese estado de conciencia meramente como un estado de conciencia sino más bien como *mi* estado de conciencia. En cada pensamiento, sentimiento o volición mi yo se autorrevela, se hace explícito para sí. Cuando quiero algo, no sólo soy consciente de un acto de volición aislado: en tal acto aparece como soldado, impreso, el yo (mi yo), del que tal acto de volición es acto.”²⁴¹

(2) El segundo rasgo esencial de la sustancia es el de ‘ser un todo real individual’. Cuanto más *Individuum*, cuanta más unidad posea el ser, tanto más sustancial será, tanto más formará *un todo*²⁴² *delimitado del entorno* que, al mismo tiempo, le libera de caer en la nada o en un panteísmo disolutorio de su identidad como ente ‘x’. En el caso del yo, lo que más delata su individualidad es su capacidad de apropiarse sus actos, de reivindicar responsabilidad sobre los mismos, de arrepentirse por lo que considera que él y no otro por él, debería haber hecho de otro modo, etc. El yo existente concreto no puede ser ni reducido en esta su individualidad a un yo trascendental ni a una sumatoria de los estados de conciencia. De otro modo ¿cómo podría dar cuenta del dato de diferenciación propia respecto de otros yos? Y si pensamos que esta

²⁴¹ Ismael MARTÍNEZ LIÉBANA, ‘Mente y cuerpo: esbozo de análisis fenomenológico’ en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 2, ed. Universidad Complutense de Madrid, 2000, pp. 358-359.

²⁴² La divisibilidad de la materia inerte no permite el grado de sustancialidad de un animal, mucho menos el del alma humana.

diferenciación es una ilusión, seguimos sin dar cuenta de nuestra conciencia trascendente –que no trascendental– que es capaz de intuir esencias de una necesidad desconocida para nuestro ser contingente²⁴³. Captamos esta su diferencia con certeza apodíctica y la distinguimos de nosotros mismos, nos delimita como individuos. Es más ¿de qué otro individuo del mundo que nos rodea físicamente podemos decir que es más individuo que el hombre del que decimos que posee un yo y que es capaz de reivindicar el respeto a su identidad y a su propiedad con formas inusitadas para el reino animal? Lo que en un animal es algo automático, impulsivo, de alguna manera programado, o incluso obedeciendo a la llamada inteligencia práctica por Max Scheler²⁴⁴, el hombre es capaz de razonarlo, entenderlo, y responder a la realidad con una creatividad genuina, una comprensión única que le dota de una responsabilidad de apropiación de sus propios actos que no vemos cómo adjudicar al reino animal en el mismo sentido y alcance.

(3) Por último, el tercer rasgo esencial de la sustancia es que, siendo esta el ser por excelencia (*das eigentliche Seiende*), sólo se brinda en el mundo existente. En él, la sustancia forma la capa más fundamental y seria de la realidad, la capa (*Seinsschicht*) de ser más consistente que se puede hallar entre los seres reales²⁴⁵. *Sólo de un yo existente podemos decir que es una sustancia en sentido más propio*, cuanto menos de índole psíquica, mientras que del *eidos* del yo no podemos afirmar esto del mismo modo²⁴⁶ en tanto que esencialidad necesaria puramente eidética en la que no inhiere ningún tipo de ser existencial concreto perteneciente a las categorías. El yo concreto está coartado por lo concreto, por lo espacio temporal, particular y singular de la existencia real; en él puede inherir lo real porque él mismo es real. El yo ejecuta

²⁴³ “es evidentemente absurdo el hablar de un ‘yo sobreindividual’, de una conciencia en general, de un ‘yo trascendental’ que se comporta según sus leyes peculiares dentro de todos los hombres. No hay más que la esencia de la yoidad, por una parte, y los yos individuales, por otra, en los que se hace existente esa yoidad. [...] el solipsismo es un absurdo evidente, por la evidencia de la conciencia trascendente, es decir, por el saber inmediato, dado en cada acto del ‘saber de’, de la independencia esencial de lo existente como existente respecto a la *realización* de un acto de saber” Max SCHELER, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, ed. Caparrós, 3ª edición, trad. Hilario Rodríguez Sanz, int. Juan Miguel Palacios, Madrid, 2001, pp. 507-508.

²⁴⁴ *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 51-65.

²⁴⁵ Lo cual no impide el hablar de cambio de su ser en el sentido de actualización de la esencia del ser en cuestión.

²⁴⁶ Cf. Cap. II, § 8 de esta investigación.

acciones que no emergen de la nada, sino que experimentamos nuestro mismo estar queriendo como algo que surge de mi ser yo mismo, nos apropiamos *realmente* nuestras acciones como ‘nuestras’. Cabría sin duda la posibilidad de un yo no espacio temporal e igualmente concreto, cuyas acciones fuesen puramente espirituales, sin accidentes perceptibles por los sentidos, este yo seguiría formando parte de un mundo existente tanto tiempo cuanto que de alguna manera se dijera de él que es una sustancia. Así se afirma de los ángeles en algunas creencias. Pero el *eidos* del yo en sí no es una sustancia, sino que la esencia de sustancia está implicada estructuralmente, eidéticamente, en tanto que idea de sustancia y no en tanto que sustancia como tal, está implicada no *concretamente* en la esencia del yo. Al modo en que la idea de justicia no es ella misma justa, la idea de sustancia que está incluida en el *eidos* del yo no es ella misma sustancial, y, por tanto, el *eidos* del yo que la incluye tampoco es sustancial.

(4) Otras características no atribuibles exclusivamente a la sustancia son: el enfrentarse únicamente a una determinación contradictoria y nunca contraria (la de ser o no ser una sustancia, nunca la de ser una anti-sustancia); y la gradación de la sustancia en cuanto a su realización, si bien no en tanto que hecho fundamental (ser hombre no admite grados, mas sí la realización del ser hombre por medio de la actualización de lo que potencialmente encierra el ser hombre). Esta última característica está relacionada con las distintas fuentes de la dignidad humana y, asimismo, de la dignidad del yo.

d) *La sustancialidad del alma: espiritualidad del alma humana en su intencionalidad por contraposición a los otros zoa*

Si la sustancialidad del alma es sólo una hipótesis no falsada ni falsificable por las ciencia empíricas, ¿cómo responder negativamente a la pregunta de si “el portador sustancial de realidades psíquicas puede ser material”²⁴⁷? Pienso, como J. SEIFERT en este punto, que podemos responder con la argumentación clásica que sigue a continuación.

²⁴⁷ “Kann der ‘substantielle Träger’ seelischer Wirklichkeiten materiell sein?” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 33.

Las realidades psíquicas²⁴⁸ (*seelische Wirklichkeiten*) suponen *necesariamente* un sujeto superior –en el ser– a la materia, pues estas realidades poseen por sí mismas un ser y un valor ónticos superiores a los correspondientes a las realidades materiales. Es más, en el caso de los actos espirituales, como pasaremos a definir, suponen un ser cualitativamente irreductible a lo que viene siendo objeto de las ciencias empíricas. Nuestro conocimiento, nuestro querer ¿pueden inherir o emerger de algo inferior *en realidad* a ellos? Es esencialmente imposible que algo que tiene una consistencia cualitativamente superior a otro ser pueda inherir en este último. ¿Cómo podría este ser soportar la superioridad de aquél? Por otra parte, las realidades psíquicas no pueden llegar a ser reales sin una sustancia, pues no serían realidades concretas, como en el caso de los contenidos de conciencia en tanto que posibilidades o esencias necesarias con sus rasgos propios. Pues bien, si la sustancia ha de ser lo más fundamental y real del todo, ¿cómo afirmar que una propiedad del todo es más real que el sustrato del todo? ¿cómo afirmar que posee más de ese ‘ser en sí’ que la sustancia misma? Es decir, las vivencias psíquicas no pueden ser poseídas, vividas o ejecutadas por una sustancia meramente material ni tampoco por otro contenido o vivencia de la conciencia porque estos no vivencian sino que son vivenciados y deben su ser concreto a su estar siendo vivenciados. Esta elucubración no es una mera hipótesis, sino que está regida por lo que implica la esencia misma de lo que es un contenido de conciencia:

“una relación de esencias necesaria, altamente inteligible, dada unívocamente, que podemos conocer con certeza, más clara y objetivamente que cualquier observación empírica.”²⁴⁹

¿Cómo podría la materia tener conocimiento de una necesidad tal que trasciende a lo sensible? Es más, esta sustancia se nos da junto con la evidencia con que se nos dan las vivencias y los actos psíquicos que se suceden en la conciencia del ‘yo soy’ de todos esos actos y vivencias. Gracias a esta vivencia que daremos en llamar la experiencia de

²⁴⁸ Referidas al alma humana. En *Das Leib-Seele-Problem* rectifica el adjetivo ‘ánimico’ empleado en *Leib und Seele* por el de ‘psíquico’.

²⁴⁹ “einen notwendigen, höchst intelligiblen, eindeutig gegebenen Wesenszusammenhang, den wir mit Gewißheit erkennen können –eindeutiger und ‘objektiver’ als in irgendeiner empirischen Beobachtung“ J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 40.

la trasvivencia, junto con la intuición intelectual del *eidos* del yo, y ya desde el ámbito de la descripción del fenómeno del yo que se da con estas vivencias y contenidos de la conciencia, podemos afirmar que: el yo es, cuanto menos, capaz de tener conciencia de lo que se le presenta y que reconoce como estándosele presentando; el yo posee una privacidad por la cual se apropia esos contenidos y les otorga un carácter propio en su modo de estar entendiéndolos que, si bien puede comunicar, no podrá compartir; cada una de las vivencias del yo es individual porque el yo que las vivencia es individual, otorga a cada una de ellas una unidad que les dota de un carácter de identificación con el sujeto que las vivencia que es intransferible; el yo concreto existe en un mundo concreto por cuanto que vivencia de manera concreta, conforme a un modo de ser concreto e irrepetible, ni ilusorio ni necesario, sino meramente contingente, al menos así se nos aparece. Se puede argüir que esta su contingencia no es demostrable por cuanto que si bien por su simplicidad no podría corromperse llegando a un fin, por el argumento de la potencia podría haber existido desde siempre, aunque no en este mundo. Ahora bien, si no en este mundo ¿en cuál? Si no en el mundo concreto ¿de qué manera sería un yo singular? Y si lo hubiese sido en un mundo concreto desconocido para nosotros, sigue siendo válida la premisa de que para ser sustancia ha de serlo en un mundo existente y de que, ese yo había de ser contingente, al menos, respecto de ese otro mundo. Si el mundo concreto actual ha tenido un comienzo, cosa que aún siendo la hipótesis más plausible desde el punto de vista de los datos científicos de los que disponemos actualmente, pero que no deja de presentar vacíos explicativos²⁵⁰, entonces mi yo concreto en este mundo también habrá sufrido un comienzo. Concreto y real pero ni divisible ni espacial, existente en un tiempo y un espacio, pero ni extenso ni corrompible por el paso del tiempo en su simplicidad. Tan solo la aniquilación podría acabar con el yo en su sentido último metafísico. Recordemos que no es posible pensar una sustancia sin accidentes, de manera que la sustancia también es, en parte, sus accidentes. Del mismo modo, el yo es, en parte, todas sus actualizaciones, se ha ido haciendo con el tiempo. Esto sí puede variar con el paso del tiempo, aunque nunca

²⁵⁰ Cf. Stephen HAWKING, *El universo en una cáscara de nuez*, trad. David Jou, ed. Crítica-Planeta, Barcelona, 2002, pp. 79-ss.; cf. también Manuel CARREIRA, *Ciencia y fe: ¿relaciones de complementariedad? Algunas cuestiones cosmológicas*, p. 27.

desaparecerá del todo la huella que los propios actos nos impugnan, pero el yo en su simplicidad no admite explicación *natural* de su desaparición temporal.

Ni siquiera cuando hablamos del *eidos* del yo se nos presenta un yo general, si ha de ser un ser que pueda decir ‘mío’ ‘yo lo he hecho’, etc., su esencia ha de albergar una identidad individual, ha de ser, al menos, capaz de consciencia por cuanto que *lo que diferencia al yo de la esencia de otros seres es su índole agente* que implica la racionalidad, la consciencia, la intencionalidad, en una palabra, el *eidos* del yo implica la espiritualidad en el sentido del adjetivo alemán ‘*geistig*’²⁵¹. La intencionalidad se encuentra incluida en el *eidos* del yo, aunque en ningún caso sea este *eidos* del yo él mismo temporal o espacial, ni consciente de algo o esté intencionando nada, a menos que se identificase con un ser absoluto igualmente necesario. Veamos con más detenimiento en qué consiste esta intencionalidad recapitulando lo hasta ahora dicho de la sustancia en el yo.

El yo y el alma humana son, en la medida en que veremos que coinciden ontológicamente, los portadores y ejecutores de esas realidades psíquicas en tanto que sustancia en la que dichas realidades inhiere. Esta sustancia es tan individual que *no es posible se fusione* con materia o alma alguna distinta de ella, *tampoco es divisible* al modo en que lo es la materia. Vemos así cómo la individualidad que el yo y el alma humana alcanzan es de una perfección cualitativamente distinta de la correspondiente a la individualidad fusionable de la materia. Su unidad sencilla se muestra en su no divisibilidad, lo cual la hace más consistente y autónoma. De tal modo que esta su individualidad le es propia de una manera única: libertad y responsabilidad aluden a esta diferenciada *Einzigartigkeit* y *Eigenständigkeit*. El tercer rasgo de la sustancia lo hallamos también presente en el yo y el alma humana: todas las propiedades psíquicas

²⁵¹ Con menoscabo de la dimensión afectiva de la espiritualidad, como veremos en este capítulo y en el siguiente.

Algunos traductores utilizan el adjetivo *intelectual* para designar el sentido de este adjetivo. A pesar de que consideramos el intelecto como condición para la aparición de otro tipo de actos humanos también espirituales (en el sentido de *geistig*), preferimos utilizar aquí el adjetivo *espiritual* para destacar la imposibilidad de reducir la esencia de los actos volitivos y afectivos del hombre a una propiedad o componente de los actos del conocimiento. En adelante se utilizará siempre este último adjetivo tanto para hablar de los actos de este tipo como para hablar del alma y la vida entendida bajo este aspecto. Sólo se indicará otro sentido cuando se emplee con referencia a los actos religiosos en tanto que ‘envueltos’ de su característica transcendencia mística.

reales individuales están ordenadas a ambos, en especial las que ejecutan y vivencian ambos, no pueden más que hallarse enraizadas en el mundo existente a través de la sustancia que subyace a todos los contenidos y vivencias del yo y del alma.

La diferencia esencial entre cuerpo y alma, que se extrae de todas estas reflexiones, eliminaría las objeciones del epifenomenismo. Los tres rasgos de la sustancia son aplicables al yo por formar parte del ser mismo del alma humana gracias a su superioridad cualitativa con respecto a la materia. Es decir, el alma no es sustancia con sus tres rasgos porque se individúa a través de la materia. Y, a pesar de ello,

“la esencia de la sustancia está realizada en el alma solamente de modo imperfecto”²⁵²

dado que aún siendo en-sí, no es por-sí, y está muy condicionada en el presente por su relación con el cuerpo. Pero este tema requeriría un examen de la unidad del hombre en tanto que alma y cuerpo que no podemos llevar a cabo en este trabajo²⁵³.

En cuanto a la comparación con otras unidades anímicas: el alma intelectual posee una perfección y una plenitud superiores en comparación al alma nutritiva y al alma sensitiva aristotélicas. El alma nutritiva de las plantas tiene una forma de presentarse y de crearse que le es propia: es capaz de transformar químicamente seres extraños a ella en parte de su propio ser y de crecer a partir de esta transformación de la materia. Las plantas crecen, se regeneran, se alimentan y se reproducen. Tienen un cierto ser delimitado, se presentan individuadas aunque no cerradas a cambios sustanciales sin perjuicio de su propia existencia. En la planta se unen de manera orgánica aquel ser en sí de la sustancia y el ser individual. No como en los seres meramente materiales, donde el límite que le individúa es más o menos artificial, más o menos accidental. Además, el mundo vegetal presenta cierta capacidad de adaptación al entorno propia respondiendo a estímulos de las más variadas formas según el medio y según su propio estado. Posee un sistema de reacción vivo, lejos de ser comparado con cualquier sistema mecánico. La sustancia del alma nutritiva no está separada de su entorno material por accidente según la forma externa y la separación espacial, sino que posee

²⁵² “ist doch das Wesen der Substanz in der Seele nur ‘unvollkommen’ verwirklicht” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 65.

²⁵³ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*.

una estructura interna individual sustentada por un *Einheitsprinzip* que no se fundamenta meramente en la sustancia material de la planta y que no es, él mismo en tanto que principio de unidad, otra sustancia material. Este principio está en y para la sustancia material de la planta:

“Es decir, ese principio de vida no es una sustancia plena porque, en primer lugar, no posee siquiera algún sentido que fuera de algún modo independiente del sustrato material del ser vivo, como es el caso del alma humana; en segundo lugar, porque no posee, de ninguna manera, individualidad ni unidad plenas, y porque, en tercer lugar, de ninguna manera parece ser desprendible del cuerpo de la planta, de modo que pudiese existir ‘para sí’ en sentido pleno.”²⁵⁴

He aquí la razón por la cual consideramos con J. SEIFERT más adecuado hablar de *Lebensprinzip* que de *Seele* dentro del ámbito vegetal. Un principio de vida que es algo en y para el cuerpo pero que no es un cuerpo.

Por contraste, nos encontramos con la capacidad de sentir y de representar por parte del animal, una cierta capacidad de vivenciar que no llega a ser conciencia, una expresividad ausente en el mundo vegetal, una especie de memoria programática observable en su capacidad de aprendizaje o de asociación por intervención de los estímulos y la reacción instintivo-afectiva tanto tiempo como duran los estímulos o los elementos asociados a los mismos. Todo esto hace del animal un ser de vitalidad cualitativamente mayor que la de la planta. Su capacidad de moverse por sí mismo frente al limitado movimiento propio de la planta, su individualidad más determinada, unificada gracias a su sensibilidad y su ser independiente de la tierra (aunque caben excepciones como las de algunos corales) proporcionan al animal un centro de vivencia e incluso un cierto grado de conciencia, un *Erlebniszentrum*, una *geschlossene Individualität*, que se resiste más a la divisibilidad que las plantas²⁵⁵.

²⁵⁴ “Zwar ist dieses ‘Lebensprinzip’ keine volle ‘Substanz’, weil es erstens keinen von dem materiellen ‘Substrat’ des Lebewesens irgendwie unabhängigen ‘Sinn’ besitzt, wie die menschliche Seele, weil es zweitens keineswegs volle Individualität und Einheit besitzt und weil es drittens in keiner Weise vom ‘Körper’ der Pflanze ‘loslösbar’ zu sein scheint, also im vollen Sinn ‘für sich’ existieren kann.” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 79.

²⁵⁵ Aunque tampoco sea esta una característica esencial ni se la haya de considerar en sentido estricto. El contraejemplo del gusano cinta, que por división da lugar a dos gusanos completos, nos podría llevar a hablar de una cierta gradualidad en este su ser una unidad indivisible del mundo animal. Lo mismo y con mayor frecuencia ocurre en el mundo vegetal. Cualquier árbol se puede reproducir a partir de un injerto. Mientras que la partición del cuerpo humano daría lugar quizá a su dramática destrucción, en ningún caso a la reproducción asexual por partición. Dejando aquí de lado el problema de la clonación que entraría en el mundo del microcosmos humano. La indivisibilidad de su alma llevaría a la

Observamos, sin duda, una cierta individualidad propia del reino animal por contraposición al reino vegetal, así como una mayor autonomía.

A este respecto, no renunciamos con J. SEIFERT a denominar *Tierseele* a este principio de vida. El alma es aquí más independiente del cuerpo, más sustancial, menos inserta en la materia que el principio de vida de la planta, algo más trascendente en su capacidad memorística y limitada conciencia, en su reacción afectiva no tan genética, frente al reino vegetal en general. Los animales poseen, un cierto *leibfreien Selbst* como quiere dar a entender H. CONRAD MARTIUS cuando afirma que el reino animal despierta al aprendizaje, a la percepción y a la autolocomoción cuando:

“el alma entelequial consigue un lugar en sí misma, liberándose así interiormente de su propio cuerpo, como subsistiendo en sí”²⁵⁶

Con respecto al alma animal, el alma humana se nos presenta con un carácter espiritual que eleva la sencillez y unidad de la realidad sustancial anímica haciéndola tan independiente, superior y diferente del cuerpo que ha de reconocérsele su ser sustancia con independencia total del cuerpo en tanto que sustancia, es decir, capaz de autonomía propia por separado. Asimismo, la conciencia animal se presenta como cualitativamente distinta de la conciencia humana a pesar de todos los defensores del evolucionismo gradual. La nota más característica de esta diferencia la encontramos en la intencionalidad en sentido estricto.

“Yo diría que el animal está demasiado ligado esencialmente *a* y ajustado *en* la realidad vital de sus estados orgánicos como para poder captarla ‘en forma de objeto’”²⁵⁷

Es más, los actos intencionales requieren necesariamente la conciencia y el conocimiento del motivo que da lugar a su relación con el objeto, pues el motivo de estos actos es el objeto mismo al que el acto se encuentra unido de una manera

desaparición de la vida en el cuerpo cuando éste fuese dividido por alguna de sus partes esenciales. Pero no pretendo aquí atribuir a J. Seifert, al que estamos acudiendo para este desarrollo, esta línea de pensamiento acerca de la gradualidad en el mundo de los seres vivos, pues no es este el caso, como lo destaca su artículo ‘Philosophy and Science in the Context of Contemporary Culture’ en: *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Theology. The Outlook for the Third Millennium. International Conference on Science and Faith, The Vatican, May 23-25*, ed. Saint Joseph’s University, Philadelphia, 2000, pp. 23-71.

²⁵⁶ “die entelechiale Seele einen Sitz in sich selbst gewinnt und dadurch vom eigenen Leib innerlich-selbsthaft abgelöst wird.” *Bios und Psyche*, 2ª edición, ed. Dosel, Munich, 1960, p. 91.

²⁵⁷ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 70.

significativa. Sin este motivo no hay acto intencional, aunque la aparición del objeto como motivo del acto intencional no dé lugar necesariamente a dicho acto. La inteligencia humana actúa en las vivencias a diferencia de lo que ocurre con un mero estado de cansancio o de la tendencia teleológica inmanente al sujeto de colmar la sed. Somos capaces de trascender un estado o una tendencia para plegarnos al logos objetivo del ser del objeto, para plegarnos a su esencia con o sin ganas. Si bien, tendencia, estado físico y respuesta intencional no tienen por qué ser incompatibles; una respuesta intencional adecuada, en ocasiones, lo exigirá.

La relación consciente hacia un objeto, no constituido por nosotros sino trascendente a nosotros, se distingue de las relaciones con el objeto que proceden de estados meramente físicos o de las tendencias teleológicas, no intencionales. La causa de la vivencia psíquica de la alegría por la venida de un amigo nos ha de ser necesariamente conocida, por ejemplo. El ser conscientes de dicha causa hace posible la alegría espiritual, puesto que en las vivencias realmente intencionales, la causa coincide con el objeto al que se dirige la vivencia. En los instintos o inclinaciones la causa está en el sujeto, no le es trascendente, y la relación hacia el objeto no se da *necesariamente* en la vivencia psíquica. En cambio, la relación intencional hacia el objeto nos es consciente incluso en su estar causándose. Esta vivencia intencional en conjunto conforma la relación racional del sujeto hacia el objeto. Las distintas formas de relación intencional se distinguen según las tres potencias del centro espiritual en el hombre: intelecto, voluntad y corazón, adoptando en esto la división antropológica de Dietrich von HILDEBRAND.

Y siguiendo la interpretación de este autor²⁵⁸, entre las vivencias intencionales de carácter intelectual se distinguen: los actos cognitivos de la intuición (receptivos que no pasivos); los del conocimiento de los valores; y las respuestas teóricas del adjudicar nombres, conceptos y juicios a los objetos percibidos, del fundamentar afirmaciones, de la duda, la creencia, la convicción, de la capacidad de decir ‘yo’ entre otras. El conocimiento del sentido de algo, de las *allgemeinen Soseinseinheiten*, el comprender lo que hacemos y por qué lo hacemos, el conocimiento de bienes objetivos, de valores

²⁵⁸ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, trad. Juan José García Norro, ed. Encuentro, Madrid, 1983, cap. 17.

significativos reconocidos como independientes de nuestra motivación²⁵⁹, se entiende en el marco de este tipo de actos intencionales. Y esto, de tal modo que podemos experimentar injusticia, responsabilidad, bondad, veracidad a causa de la comprensión del objeto que estamos captando y no teniendo que considerar algo como injusto por el hecho de sentir que se ha sufrido una injusticia. Puede que en nuestros modos de actuar, en ocasiones, nuestra experiencia de la indignidad nos haga reaccionar como lo hace un animal al que le han quitado la cría, pero esto no significa que nuestra vivencia de la indignidad sea reducible al instinto de reproducción y supervivencia en los animales, si bien también experimentamos estos instintos en nosotros, conocemos y podemos distinguir estos dos tipos de experiencias. Es la comprensión del objeto en tanto que causa extrínseca de nuestra motivación la que nos capacita así para dar respuestas volitivas y afectivas adecuadas a los valores y bienes que se nos presentan, con una libertad que se sitúa por encima de estados de ánimo o tendencias contrarias.

Promesas, mandatos, peticiones, preguntas, informaciones, respetar y ordenar leyes son actos sociales que requieren entendimiento y conciencia. El lenguaje significativo es, asimismo, una característica original en el hombre. Para comprender un signo en tanto que signo hemos de vivenciar algo más que una asociación. Los actos creativos, el humor, el conocimiento de la finitud del mundo, de nuestra distancia trascendental respecto de otras personas y de otras personas respecto de nosotros, el conocimiento de

²⁵⁹ “Pero, ante todo, el hombre es capaz de reconocer una importancia, una preciosidad que le es propia en sí a un ser y a través de la cual emerge del ámbito de lo indiferente como independiente, frente a cualquier motivación del hombre. Muchos actos del hombre son esencialmente tomas de posición sobre algo que se presenta como significativo y autónomo respecto de nosotros. Algo que ‘tiene un valor absoluto’, como KANT formula en el que sea, tal vez, el pasaje más profundo de su ética. De este modo, sólo podemos prestar atención a un hombre cuando le consideramos no meramente como confortable y útil sino como bueno y, por tanto, digno de respeto, de reverencia, de admiración, de amor, de indignación y de otros actos que se dirigen esencialmente hacia algo que tiene que ser en sí mismo valioso o falto de valor. Al menos, así debería ser sostenido por los hombres.”

“Vor allem aber ist der Mensch fähig, eine Bedeutsamkeit, eine Kostbarkeit zu erkennen, die einem Seienden in sich selber eigen ist, durch die es sich unabhängig und vor jeder Motivation des Menschen aus dem Bereich des Indifferenten heraushebt. Viele Akte des Menschen sind wesentlich Stellungnahmen auf etwas, das als autonom bedeutsam vor uns steht, das ‘von absolutem Werte ist’, wie Kant an der vielleicht tiefsten Stelle seiner Ethik formuliert. So können wir einen Menschen nur achten, wenn wir ihn nicht bloß als angenehm und nützlich, sondern als gut und damit achtungswürdig betrachten; Verehrung, Bewunderung, Liebe, Empörung und andere Akte richten sich wesentlich auf etwas, was in sich wertvoll oder unwertig sein bzw. vom Menschen wenigstens dafür gehalten werden muß“ J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 100.

la existencia de un ser absoluto, los actos religiosos; marcan, junto con los actos intencionales ya mencionados, la diferencia cualitativa existente entre el alma animal y el alma espiritual personal del hombre. La racionalidad que encontramos en el comportamiento de los animales no es comprendida ni intencionada transcendentamente por ellos mismos, de otro modo podrían comprender y contemplar las leyes del entorno fuera de sus instintos que el hombre no sólo guarda y respeta por miedo instintivo, pues en muchas ocasiones observamos cómo ciertas personas hacen más de lo que deben por su prójimo sin esperar nada a cambio. La automaticidad y exactitud con la que actúan los animales para adaptarse a su entorno pueden muy bien remitir a una razón superior a ellos que comprende y ordena estos actos, pero esta racionalidad animal más bien instrumental no es, al menos no aparentemente, la espiritualidad que presenta la intencionalidad de la que es capaz el yo humano concreto.

Respecto a la objeción de una posible aparición tardía de las potencias espirituales en el hombre, argumenta SEIFERT:

“Los procesos y desarrollos fisiológicos son, sin duda, premisas para el despliegue psíquico de la persona humana, para el ejercicio de las capacidades psíquicas y para el despertar psíquico-espiritual del hombre. Pero en cuanto a cómo haya de mostrarse esto detalladamente más tarde, para ello hemos de diferenciar estrictamente entre premisas y causas. [...] Puesto que el alma humana es una sustancia incorpórea, todo el potencial espiritual-personal ha de estar a disposición ya en el alma humana real antes de su realización, actualización y ejercicio. [...] Sin embargo, a una piedra o a una planta no le ayudará a actualizar habilidades ningún progreso del mundo, pues aquellas no poseen la potencia primigenia ontológica para dichas habilidades. [...] No podemos explicar las plantas o los animales como ‘personas durmientes’, pues una suposición tal no se deja aquí justificar en lo más mínimo, ya que no se muestra potencia personal en ningún animal. Al contrario, la convicción de que los bebés o los cretinos [enfermos de cretinismo] son ‘personas durmientes’ es una consecuencia necesaria. Esto es así, tan pronto reconozcamos su alma plenamente personal con sus potencias humano-personales viendo el desarrollo del bebé hacia el adulto o viendo que el paso de un hombre normal a un hombre cretino a causa de cambios fisiológicos nos da a conocer que tal cretino es una persona ‘incapacitada’ para su actualización.”²⁶⁰

²⁶⁰ “Für die seelische Entfaltung der menschlichen Person, für die Ausübung seelischer Tätigkeiten und für das geistig-seelische Erwachen des Menschen sind zweifellos physiologische Vorgänge und Entwicklungen die *Voraussetzung*. Wie aber später eingehend gezeigt werden soll, sind Voraussetzungen und Ursachen streng zu unterscheiden [...]. Da die menschliche Seele eine unkörperliche Substanz ist, müssen alle geistig-personalen Vermögen schon vor ihrer Realisierung, Aktualisierung und Ausübung in der menschlichen Seele real vorhanden sein. [...] In Wirklichkeit kann jedoch einem Stein oder einer Pflanze keine Entwicklung der Welt zur Aktualisierung von Fähigkeiten verhelfen, deren ontologisch primäres Vermögen sie nicht besitzen. [...] Wir können nicht Pflanzen und Tiere für ‘schlafende Personen’ erklären, denn hier lässt sich eine solche Annahme nicht im mindesten

En último término, entre los tres principios de vida, el yo, alma humana en su coincidir con este, es sustancia en su sentido más pleno²⁶¹ por contraposición al alma vegetativa y animal.

e) La sustancialidad del cuerpo y la individualidad del yo

Este tema ya ha sido tratado en parte, más arriba. Lo dicho entonces es aplicable de todo punto aquí. Sólo añadiré algunas puntualizaciones para aproximarnos un poco más a la sustancialidad del yo, considerado aquí siempre en tanto que coincidente con el alma, y su relación con la realidad corpórea. Esta relación la consideraré especialmente a partir de las reflexiones de E. STEIN en su libro *La estructura de la persona humana*. En cuanto al plano eidético no veo la manera de relacionar con necesidad lo extenso con lo inextenso, el *eidos* del yo implica la idea de la sustancia concreta, pero no la de sustancia vinculada a la materia por cuanto que el yo, en el plano eidético, mediante la intuición intelectual, no se nos aparece ni extenso ni necesariamente relacionado con lo extenso. Esto no excluye la posibilidad de que la singularización del *eidos* del yo en el yo concreto se presente relacionado incluso estructuralmente, *de facto* indefectiblemente, con lo corpóreo. Es más, la vivencia de lo corpóreo parece acompañar de manera más o menos indirecta al yo en toda ocasión. Incluso cuando nos enfrascamos en las abstracciones más excelsas, una mínima presencia del cuerpo como *Leib* parece estar palpitando en nuestra conciencia y, en cualquier caso, unas determinadas disposiciones corporales son condición de la

rechtfertigen, da sich in keinem Tier ein personales Vermögen naheisen lässt. Umgekehrt ist die Überzeugung, dass Säuglinge oder Kretins 'schlafende Personen' sind, eine notwendige Konsequenz, sobald wir aus der Entwicklung des Säuglings zum Erwachsenen rückschließend dessen voll personale Seele mit ihren menschlich-personalen Vermögen erkennen oder aus dem Übergang eines normalen Menschen in einen Kretin auf Grund physiologischer Veränderungen wissen können, dass ein solcher Kretin eine an ihrer Aktualisierung 'verhinderte' Person ist." El pasaje es quizá un poco oscuro en su última parte pero lo importante es captar la idea general que nos quiere transmitir aquí su autor. J. SEIFERT, *Leib und Seele*, pp. 113-114.

²⁶¹ "una sustancia espiritual posee los rasgos de la sustancia en modo más elevado por principio y es sustancia en sentido mucho más propio. Sí, se trata [...] en ambos casos [alma vegetativa y alma sensitiva del animal] tan sólo de una aplicación análoga de la categoría de la sustancia."

"eine geistige Substanz die Merkmale der Substanz in prinzipiell höherer Weise besitzt und in viel eigentlicherem Sinn eine Substanz ist. Ja, es handelt sich [...] in beiden Fällen nur um eine analoge Anwendbarkeit der Substanzkategorie." J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ª ed., p. 117.

posibilidad de llevar a cabo dichas abstracciones (como el adecuado funcionamiento cerebral).

En lo que a J. SEIFERT y E. STEIN se refiere, ninguno acepta la comprensión clásica aristotélico-tomista por la que la materia sería la que individuaría al hombre y no el alma. Y, sin embargo, ambos llegan a conclusiones bien distintas, como veremos en este apartado. Expongo ahora parte de la fundamentación seifertiana y sus conclusiones para hacer uso, más tarde, de su noción de forma.

La primera crítica que SEIFERT dirige a la concepción tomista a este respecto es la distinción entre materia primera y materia segunda. La materia segunda sería la materia resultante de la *información* por parte del alma, en este caso, también del yo, de la materia primera. La forma proporcionaría a ésta

“tanto ser (puesto que la materia primera no posee ser ella misma) como materialidad (extensión), tanto vida y sensibilidad como pensamiento”²⁶².

De tal modo que cuando el alma dejase de estar presente, es decir, después de la muerte, al mismo cuerpo le faltaría algo, ya no constituiría el mismo ser. Pero, también, se entiende la materia primera como principio de individuación. Esta capacidad de la materia primera dificulta la explicación de un posible estado de existencia individual del alma separada de la materia después de la muerte como pretendía el aquinate. La solución que procuran los defensores de esta posición es la teoría de que el alma conservaría su individualidad en tanto que se dirige de manera trascendental al cuerpo, exigiendo y esperando su presencia más allá de su existencia separada posterior a la condición terrestre, como sucedería en el presunto estado beatífico del alma humana.

Sin embargo, refiriéndose de nuevo a Tomás DE AQUINO, advierte J. SEIFERT que éste defiende, en algunos artículos de su *Suma Teológica*, la posición de que la *naturaleza* humana es un compuesto de *dos sustancias*: la material y la espiritual. Si bien, la naturaleza que forman estas dos sustancias ha de entenderse como una unidad de la cual aquellas son las partes esenciales. A pesar de esta unidad, el alma –y a los mismos

²⁶² Refiriéndose a la distinción entre materia primera y segunda en el hombre.

“sowohl Sein (da die ‘erste Materie’ nicht selber sein besitzt) als auch Materialität (Ausdehnung) als auch Leben und Empfinden als auch Denken verleihe” *ibid.*, p. 217. Cf. también *S. Th.*, I, q. 66.

efectos, el yo- muestra, según J. SEIFERT, cierta independencia respecto del cuerpo cuando, por ejemplo, ejecuta actos intelectuales, trascendiendo las capacidades de la materia y de lo meramente vital sensitivo. Y, en general, en cada uno de sus actos espirituales²⁶³ si realmente lo son.

Josef SEIFERT procede a una diferenciación de las distintas nociones de forma para resolver los problemas que se presentan en la concepción tomista. Hace especial hincapié en ofrecer una solución al problema que implica el que la materia primera sea considerada principio de individuación, haciendo a la forma responsable de la individuación que adquiere la materia en razón de la superioridad de realidad del alma indicada. Introduce varios sentidos en que se entiende la forma: (1) En primer lugar, en las cosas materiales como es el caso de una moneda que pasa de ser un trozo amorfo parte de la materia ‘plata’ a ser una moneda específica con figura, un trozo extraído así del anonimato, particularizado, concretado, individuado gracias a la forma que se le ha asignado. Aquí, la forma es un *accidente* de la materia, como ocurre con la figura visible en tanto que forma del cuerpo humano. No se habla aquí, por tanto, de la forma como alma humana respecto del cuerpo. (2) En segundo lugar, observamos una cierta forma inmanente constitutiva que hace que cada *Stoff* sea un tipo determinado de materia. Esta forma ya no es tan accidental a la sustancia corporal, sino que se trata más bien de una *modalidad* de la misma que estructura el cuerpo interna y orgánicamente. Si el alma fuese identificable con esta forma causante de la diferencia entre materia y *Stoff* caeríamos, según este autor, en un materialismo en el cual espíritu y materia se mezclarían hasta disolverse. (3) Si ahora, propone este autor, entendemos la forma como *anima* en el sentido del principio de vida sensitiva o vegetativa, esta forma no es reducible a ninguna de las dos anteriores, sino que, más bien, se convierte en la entelequia de la materia y de sus formas inmanentes. Esta forma contiene las fuerzas de in-formación de la materia, le facilita una figura, la modela, la distingue proporcionándole un principio de movimiento propio. Es este principio el que da origen a las dos primeras formas indicadas en los seres vivos. A pesar de su clara

²⁶³ En el sentido referido en la npp. 250 del adjetivo alemán *geistig* por contraposición a *geistlich*, adjetivo este último que designa la índole trascendente en tanto que religiosa de una persona en sentido propio.

distancia respecto de la materia, estos principios vitales se limitan a ser la fuerza modeladora de la materia, no siguen ni pueden seguir una vida independiente, subsistente en sí misma por encima de su función vivificante de un cuerpo²⁶⁴. No puede trascender esa función al modo en que lo hará el ánima de carácter espiritual que da vida al yo. (4) Finalmente, una cuarta noción de forma se revela en el alma humana, substancialmente diferente de cualquier realidad material o cósmica, vegetativa o animal, incluso trascendente a éstas precisamente por su carácter espiritual. El alma humana como forma preserva su ser propio autónomo y su substancialidad espiritual, tiene subsistencia en sí misma y su función primaria no es regular las funciones corporales. Su trascendencia respecto de la materia se muestra de manera especial con respecto al cuerpo humano. Sus actos más significativos no consisten en informar el organismo, el *Leib*, sino que, más bien, en este cuarto sentido, es el cuerpo el que sirve a la forma. Esta forma es capaz de expresar y ejecutar actos trascendentes al cuerpo a través del cuerpo mismo gracias a su carácter espiritual. La materia no es el componente intencionado *per excellens* por el alma ni, en consecuencia, por el yo²⁶⁵. El alma no existe primordialmente para el cuerpo. Sino que es capaz de trascenderse y encuentra en esta trascendencia el sentido más pleno de sus actos. Como sucede, por ejemplo, en la bondad moral. Y, en este sentido, el espíritu da una forma (alma) al cuerpo mucho más significativa que las examinadas anteriormente:

“precisamente es a través de su vida espiritual que el alma hace del cuerpo humano un *organismo*. En tanto que éste está al servicio del logos (Gregorio de Nisa), sirve a una vida espiritual que le trasciende, experimenta de esta vida espiritual la in-formación más profunda. El cuerpo no sólo es elevado a la vida del espíritu sino que, según su estructura más interior, está ordenado a la unidad con el alma-espíritu, expresa visiblemente la vida espiritual y no puede, en absoluto, ser entendido en su sentido si no nos referimos al alma-espíritu.”²⁶⁶

²⁶⁴ Cf. J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, p. 221.

²⁶⁵ A los efectos que corresponden a este apartado, las alusiones al alma son aplicables al yo. Empleamos, sin embargo, el término ‘alma’ por considerarlo más propio respecto del discurso tomista del que se trata. Más adelante se desarrollará la distinción alma-yo.

²⁶⁶ “gerade durch ihr geistiges Leben macht die Seele den menschlichen Leib zum Leib. Indem dieser im Dienst des Logos steht (GREGOR VON NYSSA), einem geistigen Leben dient, das ihn transzendiert, erfährt er von diesem geistigen Leben die tiefste Formung. Er wird nicht nur emporgehoben ins Leben des Geistes, sondern ist auch seiner innersten Struktur nach auf die Einheit mit der Geistseele hingeeordnet, drückt das geistige Leben sichtbar aus und kann ohne Hinblick auf die Geistseele gar nicht in seinem Sinn verstanden werden.” J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, 2ªed., p. 222. La cursiva es mía.

Es, por tanto, la forma la que concretiza, la que individúa, la que presta a la materia su carácter único. De manera especial cuando se trata del cuerpo humano, el alma es la forma más propiamente sustancial del hombre, la forma que personaliza el cuerpo hasta llegar a transformarlo de cuerpo en organismo, de *Körper* en *Leib*. El alma humana hace del cuerpo (*Körper*) un cuerpo humano que vivencia (*Leib*), si bien no le convierte en *Körper*. Es decir, la materia, por las razones aludidas con anterioridad, es una sustancia, pero su individualidad no alcanza el grado de la individualidad del alma, y sólo a partir de su unión con ella adquiere el cuerpo humano una individualidad especial por la cual ya no nos referiríamos meramente al *Körper* sino al *Leib*. El hombre es, no obstante, un compuesto de dos sustancias en unión. Unión en la cual el cuerpo está más unido al alma espiritual que a cualquiera de las otras nociones de forma mencionadas. Si bien, el alma humana no es una sustancia de vida espiritual ‘separada’ de los demás *Einheitsprinzipien*²⁶⁷ presentes en el hombre. Pero esto nos conduciría ahora demasiado lejos; será retomado en parte al analizar la relación entre el yo y su corporeidad, y el yo y el alma.

Después de la comparación de esta concepción con la de Edith STEIN, concluyo considerando que se da un mayor acercamiento a la realidad del fenómeno de esta relación por parte de la filósofa que del filósofo. Esta conclusión veremos que afecta a la relación que se establece entre el yo y el mundo externo, y en especial entre el yo y el cuerpo. Pero lo que aquí más nos interesa es el papel que el yo juega dentro de esta relación ontológica.

Así, cuando acudimos a los escritos de E. STEIN; una claridad, a mi entender, sorprendente nos muestra que, si bien el alma individúa la materia, la materia tampoco se limita a ser un mero *Stoff* general incapaz de cualquier per-formación en el alma. Y esta postura, en realidad, no se enfrenta a los resultados de la investigación de SEIFERT explícitamente si no fuera por la reiterada insistencia de este en el alma como principio

²⁶⁷ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, cap. IV, tercer párrafo: ‘¿Tres almas en el hombre: vegetativa, sensitiva, intelectual? ¿Vida biológica y vida espiritual? ¿Dos vidas no-materiales en el hombre?’

individuante de la materia por excelencia. Es cierto que el alma personaliza el cuerpo, pero no es menos cierto que el cuerpo encarna al alma, la materializa, la condiciona, la limita y, a su vez, le proporciona la posibilidad de expresarse y de comunicarse. La materia cumple, por lo tanto, una función considerable en lo que respecta a la individualidad del alma misma. Tampoco acepta esta filósofa la individuación por parte de la materia como ella entiende que es abordada por Sto. Tomás. Para Sto. Tomás, según E. STEIN, el alma es una especie. Pero esta especie es común a todas las almas, no se diferenciarían unas de otras a no ser por la irrupción de la materia que las individúa dando lugar a ejemplares distintos de una misma especie *hombre*²⁶⁸. No se distinguirían, por tanto, los hombres, por la cualidad, al contrario que los ángeles, sino por la cantidad, por la materialidad. Ahora bien, si el alma es un principio formalizador general en santo Tomás, surgen varias cuestiones: ningún hombre tiene su propio intelecto sino que participaría de un *intellectus agens* que sería uno y el mismo para todos los hombres; la inmortalidad del alma tampoco podría ser explicada según una individualidad propia del alma ¿se diluiría el alma en aquel *intellectus agens* a modo panteísta? La referencia trascendental del alma a la materia después de la muerte ¿puede salvar esta individualidad? Pienso que esta explicación referencial del alma al cuerpo es demasiado vaga en cuanto que vemos cómo los cuerpos se desintegran pero, siguiendo el argumento de santo Tomás, las almas permanecen en un estado beatífico incluso bastante más perfecto que cuando estaban unidas a sus cuerpos en buen estado. Ciertamente es que podríamos acudir a una explicación teológica de esta referencia incluso en el caso de incineración del cuerpo, pero filosóficamente hablando no se solucionaría el problema de la perfección del alma en el estado beatífico, que no sería proporcionado al estado del cuerpo; ni se explicaría la posibilidad de subsistencia del alma, siguiendo el argumento platónico de su simplicidad, sin diluir esa subsistencia en un yo trascendental.

Ante esta problemática nos queda acudir a la explicación de Edith STEIN por la cual

²⁶⁸ “Ahora bien, es sabido que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios individuantes, que provienen de la material.”

“Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae.” *S. Th.* I, q. 76, a. 2, ad. 3.

se le da al hombre concreto el estatuto de especificación del género ‘humanidad’ gracias a la misma unión de ambos principios sustanciales:

“una forma sustancial propia y peculiar”

“Los individuos humanos son miembros de este gran individuo, y sus formas, formas de los miembros.”²⁶⁹

En cuanto a los hechos que nos presenta esta formalización en la materia ya ontológicamente previa a su unión con el alma, podemos decir lo siguiente. El fenómeno de la herencia fisiológica contrasta con la idea de una sustancia espiritual plenamente responsable de la individuación del hombre. ¿Por qué si dos psiques son ‘almas gemelas’ se parecen tan poco los cuerpos humanos que in-forman? Y al revés ¿por qué almas tan distintas individúan a la materia del mismo modo? es decir, ¿por qué los gemelos tienen caracteres tan distintos? Si la psique fuera la responsable primera y última de la individuación o particularidad del hombre... a psiques distintas corresponderían cuerpos humanos distintos y cuerpos casi idénticos habrían de ser la expresión de almas casi idénticas. Empero, esto no sucede así. Diversos cambios en el cuerpo nos muestran que la materia misma se individúa a ritmos distintos de los del alma y que el alma misma puede ser individuada en cierta medida por la materia y sus cambios: factores externos que modelan la figura material del hombre afectan, sin duda, a las disposiciones del alma, si bien no conforme a una necesidad metafísica, pero sí *de facto* y conforme a cierta necesidad psicológica. La presencia de cambios corporales afecta, de un modo u otro, a la manera que el alma tiene de ver la realidad, sus disposiciones, sus deliberaciones, sus apetencias, tienen que contar con la limitación corporal para su ejecución, y las ejecuciones del yo tienen su eco en el cuerpo. Los daños cerebrales afectan sin duda a la individuación del alma tanto si se dan en un punto de la madurez del hombre como si vienen ya adscritos al instante mismo de la concepción. Alguien podría decir que estos cambios se dan tan solo

²⁶⁹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Obras Completas, vol. IV, trad. José Mardomingo, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2003, p. 669. Según mi parecer, el cuerpo representa una subsistencia e individualidad propias de un ser al que se le puede atribuir en algún grado la categoría de sustancia. No presenta, sin duda, la unicidad del alma, por su visible divisibilidad, pero sí una unicidad orgánica que hace que su descomposición nos impida referirnos al cuerpo en el mismo sentido en que lo hacíamos respecto de su unicidad primera.

periféricamente y que no son muestra alguna de la función individuadora de la materia, pienso que el argumento de la herencia fisiológica no ha de ser tenido por mero cambio periférico en el hombre, si bien aquellos otros cambios no puedan afectar al alma como sustancia sino al alma en su carácter, en ese su agenciarse una personalidad²⁷⁰ que, entiendo, también forma parte del proceso de individuación que tiene lugar en el yo. El yo ya es individuo desde el origen, pero la actualización de sus potencias también conlleva cierta individuación que afecta a sus disposiciones, a su fuerza para actuar, a la dirección de su acción, etc. Elementos todos que aún no siendo sustanciales, le configuran.

Difiero, sin embargo, de la concepción de Edith STEIN, a mi modo de ver contradictoria, según la cual el cuerpo en el hombre no sería digno de ser llamado sustancia²⁷¹. Si bien el alma es la forma por excelencia siguiendo el argumento de J. SEIFERT, la materia tiene su lugar como principio sustancial individuador siguiendo a E. STEIN; hemos de volver, por tanto, a la comprensión seifertiana del cuerpo como sustancia, pues ¿cómo podría no ser sustancia un principio individuador comparable, en parte, al alma? ¿cómo podría unificar en la individualidad lo que no fuera uno en algún sentido, lo en sí, individual y existente? ¿y no es esto lo que hemos afirmado de la materia en el hombre? Bien es verdad que el cuerpo no es sustancia al nivel en que lo es el alma, no dispone de la misma categoría de ser, del mismo tipo de individualidad y ser en sí. El alma se caracteriza de manera especial por no predicarse de otras cosas, por no ser accidente, por delimitarse del entorno como un ser existente individual único y particular. Ante esta unidad vemos la corrupción de los cuerpos pero ¿existe el cuerpo humano a la manera de algo material informe como una piedra de la que incluso se dice que posee cierta forma de menor grado entitativo? Sin duda, hemos de admitir que el cuerpo humano presenta una unidad admirable en su organismo, una armonía en ocasiones deslumbrante no exclusivamente atribuible a la

²⁷⁰ Entendida como una totalidad dinámica en la que se integran todos los sucesos, actividades, estados y disposiciones corpóreos y psíquicos, conscientes e inconscientes, y que está referida a la persona individual mostrando una cierta constancia, de tal manera que se puede definir también como modo de ser por medio del cual la persona se presenta al mundo como tal y en su circunstancialidad.

²⁷¹ Esta afirmación es formulada por E. STEIN en *La estructura de la persona humana* dentro del contexto de la refutación al paralelismo psico-físico.

belleza del alma, pues no siempre se corresponde la belleza corporal con la anímica. Tampoco podemos decir que el cuerpo humano pueda ser accidente de otros cuerpos, al modo de propiedad. Un temor casi sagrado nos invade cuando se nos ocurre pensar en un ser humano, incluso ya largo tiempo inanimado, utilizado como componente de productos cosméticos o como elemento de experimentación como sucedía en los campos de concentración nazis. También un cuerpo humano inanimado existe en el mundo real como sustancia tanto tiempo como esté estructurado con una cierta unidad.

Sin alargarme más a este respecto, diré que, en este punto, y desde la perspectiva ontológica fundamental, considero suficiente lo hasta ahora discutido acerca del ser sustancial del yo, correlativamente al alma, para poder acercarnos al yo desde el discurso elaborado.

§ 3. La vida del yo, una fuerza predominantemente espiritual –potencia-.

“La expresión preferida de los materialistas: no hay fuerza sin materia, ni materia sin fuerza, en última instancia, encontraría su aplicación correspondiente en la relación alma-cuerpo de Aristóteles. Aristóteles introduce una energía pura inmaterial del pensamiento cuya suposición debiera en realidad estar excluida en su definición de alma”²⁷²

Con esta frase, NATORP reduce lo anímico en ARISTÓTELES a lo meramente material. Donde lo espiritual del pensamiento sería energía, pero energía o fuerza en términos físicos. En lo que sigue explicaremos lo que aquí se puede entender por fuerza espiritual.

Mientras que de lo eidético no se puede decir que esté en potencia respecto de sí mismo, pues lo que está en potencia es susceptible de cambio hacia su actualización, y la necesidad de lo eidético hace que lo que es *Wesenheit* o estado de cosas de la misma lo sea sin poder ser de otro modo; del yo concreto sí se puede decir que posee en sí *un principio de movimiento que implica una serie de cambios de actualización* al que

²⁷² “Der Lieblingssatz der Materialisten: Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft, fände auf das Verhältnis von Seele und Leib nach ARISTÓTELES genau entsprechende Anwendung. Zwar führt ARISTÓTELES letzten Endes noch eine reine stofflose Energie des Denkens ein, deren Annahme durch seine Definition der Seele eigentlich ausgeschlossen sein sollte“ AP, p. 5.

damos en llamar *vida* del yo concreto y contingente.

Decir de un ser que está en potencia no es decir que no tiene ser en absoluto. En cuanto que ‘ente’ está en acto, si bien puede que las facultades que actualizan su *modo* de ser propio estén en potencia. Así pues, si entendemos la potencia como una determinada pasividad del ser por la cual este puede ser afectado de tal manera que su ser se actualice presentando otro modo de ser, no deja, por ello, de ser fundamentalmente lo que ya era. En otras palabras, lo que está en potencia es actualizado, y tiene que estar ya de algún modo en acto²⁷³ para poder cambiar de su estar en potencia a la actualización de ese algo: esto es, ser en el modo del ser ontológico más elemental del ente en cuestión pero abierto a modificaciones no esenciales a la estructura de su *ontos* específico. Aplicado al yo vendría a significar que la presencia del sí-mismo consciente, que entiende, quiere y es afectado no surge de la nada sino que tiene su base en un ser dotado de voluntad, entendimiento, corazón –no en el sentido biológico como ya hemos constatado al hablar de sus actos propios: los afectos espirituales– del cual proceden y al cual se atribuyen las respectivas manifestaciones mediante las actualizaciones correspondientes por parte de las tres potencias indicadas. Todas estas potencias estarían ligadas al sujeto de manera sustancial, de tal modo que es de un mismo yo del que se puede decir que quiere, entiende y presenta unos afectos determinados de manera responsable, es decir, desde un sujeto que responde de estos movimientos²⁷⁴. Todo esto requiere de una

²⁷³ “Y los seres capaces de percibir son afectados por el objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo.” Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1994, Libro II, 424b. Cf. también *ibíd.*, Libro II, 417a-ss.

²⁷⁴ “La persona es configurada a través de toda su vida. Por medio de su hacer intelectual crece su mundo espiritual, y su potencia cognoscitiva experimenta una formación habitual. Por su querer y hacer crece para él un ámbito externo de acción y se encarna con su interior como una corporeidad extendida; esto significa por otro lado una formación habitual de la potencia de voluntad. En cuanto la persona se siente tocada por sí misma y por otros interiormente de una manera y de otra, crece el ánimo hacia la actualidad y se configura por este medio habitualmente (en ‘sentimientos’, ‘inclinaciones’, etc.). En el juego recíproco de potencia-acto-habitus (puestos en movimiento a través de un ‘motivo’, que actualiza la potencia) descansa la posibilidad de la *libre* configuración, así de la autoconfiguración como de la configuración de otros. Ya vimos: actualidad, en cuanto es actividad, es motivar libremente. Yo soy, dentro de ciertos límites, señor sobre eso. Mi hacer es estimulado por motivos, pero no estoy entregado sin defensa, no estoy obligado a seguirlos.” E. STEIN, *Acto y potencia*, Obras Completas, vol. III, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007, p. 366.

Respecto a la noción del corazón, véase npp. 461.

argumentación conveniente.

En un primer momento, el yo se presenta como una fuerza que nos permite dirigir nuestras potencias hacia una acción elegida por nosotros mismos, una fuerza de tal envergadura parece proceder de una fuente no meramente reducible a lo vital vegetativo o animal, dado que en ocasiones va en contra del propio impulso instintivo. A partir del uso de esta fuerza por parte del yo, decimos que somos agentes, sujetos capaces de ejecutar acciones que podemos atribuirnos como propias en última instancia, sin recurrir a la determinación de otro ser. Un ser de este calibre ha de poseer entendimiento para poder distinguir opciones en la acción y libre arbitrio para poder llevar a cabo la acción que entiende y se propone. Pues bien, si usted es un ser que piensa y quiere; usted posee o, más bien, *es* un yo. Tendrá un yo con más o menos fuerza sobre sus acciones, sus voliciones e intelecciones, pero, al fin y al cabo, un yo.

Esta fuerza, se hace notar, como limitada o condicionada: puesto que no puedo querer varias cosas al mismo tiempo y en el mismo sentido, ni tampoco querer y entender con la misma intensidad, sentido y simultaneidad. Cuando me hallo ante este ordenador, ocupada en pensamientos varios, los sonidos externos quedan entre paréntesis, sin que yo distinga el significado de las palabras emitidas por la gente de la calle. Si estuviese escuchando y tratando de entender lo que hablan fuera de la sala, no podría ocuparme de organizar mis pensamientos en este discurso. Parece lógico pensar que dicha limitación de la fuerza que el yo despliega es previa a su aparición como tal. Concédase ahora que dicha fuerza haya de ser espiritual por contraposición a lo meramente material²⁷⁵ para poder mover las potencias *espirituales* del yo, y, por lo tanto, que no pueda proceder totalmente del exterior del yo si bien, en ocasiones, precise de un estímulo externo que motive la acción de esta fuerza para que active las potencias de dicho yo. Mas la fuerza misma que va contra las inclinaciones animales del hombre, ¿de dónde surgirá si no es del yo mismo? ¿Y cómo podría tener acceso al yo? Podría ser infundida por algún dios pero ¿por qué la tendría que infundir en dicho instante y no con antelación en orden al desarrollo gradual tripartito del individuo

²⁷⁵ La fuerza no tan espiritual que podemos aplicar al alma no la aplicamos aquí al yo. En el capítulo III dedicamos un párrafo a las diferencias entre el yo y el alma.

como parece ser el caso? La relación en que la vida espiritual y la biológica²⁷⁶ se encuentran dispuestas una tan estrechamente a ambas y el desarrollo gradual del yo en la psique del niño a la par que su desarrollo fisiológico es tan patente que nos es difícil considerar como más razonable la posibilidad de una imprevisible y arbitraria intervención divina en orden a la aparición repentina de una fuerza asignada a un yo transcurrido un tiempo de la evolución del soporte biológico. Cabría imaginar que ese mismo desarrollo gradual es provocado por un ser divino, en cierta manera podría ser así, pero no nos referimos aquí al desarrollo, a la actualización de esa fuerza o intensidad de la misma, sino a su ser potencia en el individuo desde la aparición del soporte biológico que, en la mayoría de los casos, se desarrolla a la par. Las disposiciones naturales que muestra el niño en ese desarrollo no las ha adquirido él por su fuerza –aunque las pueda modificar en parte a lo largo de su vida–, sino que le han venido dadas, ya por el resultado de una voluntad divina, de un ser inteligente trascendente, ya por la naturaleza, ya por el caos injustificable. En cualquier caso, es el niño, y únicamente él, el que quiere, entiende, ama con esa fuerza con la que se le ha dispuesto. No vamos a entrar aquí a dilucidar los argumentos válidos para una bondad divina que nos impidiese pensar el que el niño esté movido siempre al modo de una marioneta, porque, entre otras cosas, si ese ser divino fuese bueno y estuviese manejando al niño, este no podría querer cosas malas y, de hecho, en ocasiones, se decide por disvalores y se arrepiente de estas decisiones, o bien tendríamos que suponer un dios que es a la vez bueno y malo. Aún cuando ese ser divino no fuera bueno, contradiciendo el desarrollo del argumento ontológico de S. Anselmo, la experiencia del yo como agente de sus propios actos nos es tan íntima e inmediata que no podemos pensarlo como no autónomo en cierta medida. Pero todo esto, como digo, no resulta de la menor importancia en este lugar, ya que lo que aquí queremos llevar a cabo es una investigación fenomenológica; y no una investigación lógica de la estructura del ser presupuesto, de la metafísica como sistema que hubiese de ser encorsetado en una serie de coherencias forzadas o no por la razón en tanto que

²⁷⁶ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, capítulo III, segundo apartado: ‘Relaciones entre las dos sustancias’.

concluidas por inducción. De lo que aquí se trata es de observar la realidad y tratar de dar una explicación a lo que se nos ofrece, a ser posible desde el núcleo mismo de la esencia. Ya hemos anunciado que esta fuerza no puede ser adjudicada a la esencia necesaria del *eidos* del yo por cuanto que su ser ideal impediría la atribución de una fuerza existente concreta y que provoca cambios en su ser un ser ideal. Pero sí podemos decir que este su ser acreedor de una fuerza, por lo dicho, constituye en parte la esencia del yo en tanto que agente. Así como no se entiende un yo concreto sin una fuerza, sin una potencia susceptible de ser actualizada, y de este modo se aprecia en el aparecer del yo concreto; no se entiende el *eidos* del yo sin que contenga la esencia de fuerza, por cuanto que la índole de agente exige algún tipo de inclusión del acto espiritual y todo acto espiritual conlleva consigo una fuerza espiritual que lo lleve a cabo, una cierta noción de vida.

El estímulo externo puede constituir tan solo una llamada a la fuerza personal propia a ejercer como modificador del estado de reposo en que se encuentran las potencias, o bien como motivo de regulación de la dirección o sentido de un estado de movimiento determinado que se da en estas. Pero esta llamada no sustituye el ser propio del sujeto. Si esta fuerza fuese material tendría que estar en relación proporcional a factores únicamente enunciables respecto de la materia. En este caso los efectos serían igualmente medibles. Ahora bien, ¿cuánto mide en el espacio un acto volitivo? ¿cómo ha de surgir un ente espiritual de un estímulo material? Siguiendo aquí la argumentación clásica, la primacía óptica del espíritu sobre la materia nos impide derivar un ser del otro. La diferencia entre ambas realidades es una diferencia cualitativa, no cuantitativa. Por mucha materia que juntemos o reduzcamos nunca podremos dar origen a un acto volitivo que es capaz de trascender los instintos más fundamentales así como las apetencias del momento para dirigirse al objeto como fuente consciente de su motivación. Por ende, no se explica la generación de lo espiritual a partir de lo material desde un punto de vista racional. Ni siquiera la generación de la vida más primitiva a partir de la materia, aunque de hecho se pueda conseguir en un laboratorio a partir de una serie de descargas eléctricas sobre una materia determinada. Pues bien, vemos, sin embargo, que la misma fuerza aplicada por

la misma persona en circunstancias parecidas, puede generar reacciones muy distintas, incluso contrarias y, en ocasiones, no generar absolutamente ninguna respuesta efectiva o visible por parte del yo. Destaco el adjetivo ‘efectiva’ por el hecho de que aquí se le otorga connotación externa en el sentido de que una vez que el yo es consciente de sí mismo y de su autonomía, puede muy bien decidir no responder y esto, a su vez, puede constituir una respuesta igualmente razonable o incluso más que la de reaccionar con un movimiento observable.

Pero quizá, lo más desconcertante de esta fuerza distinta de la material es, como digo, que lo más razonable²⁷⁷ parece ser aceptar que existe de manera latente en el sujeto, antes de producirse ningún movimiento espiritual por parte del mismo. Una fuerza a modo de potencia, pues constituye un poder que existe igualmente cuando no hay ejercicio del yo. El yo no sólo parece mover su propia voluntad y entendimiento hacia un objeto determinado sino que ‘puede’ moverlos precisamente porque dispone sobre esa fuerza al modo en que dispone de una reserva o, más bien, es él mismo esa reserva, es causa de su propia actualización. La pregunta que puede surgir es ¿a qué se dedica dicha fuerza mientras tanto para poder ser denominada ‘fuerza’? Con otras palabras ¿en qué consiste el ser de una fuerza que no efectúa ninguna modificación en la realidad? ¿en qué consiste su poder? Para responder a esta pregunta podemos acudir a la distinción entre potencia pasiva y potencia activa. Esta fuerza espiritual en estado de reposo sería una fuerza en estado pasivo, susceptible de ser actualizada. Se trata de una fuerza metafísica, en el sentido de lo que está más allá de lo físicamente medible y perceptible; por tanto responde a unos parámetros de acción-reacción, que sin dejar de ser fuerza, irrumpe en el mundo modificando la realidad. Es decir, al ser motivada por una acción sobre ella, la fuerza se verá o no poderosamente impulsada a reaccionar, pero no determinada a responder de un modo específico, sino a responder dentro de un amplio abanico de posibilidades. El primer momento metafísico del yo disponiendo de cierta conciencia colateral de su yo consiste en su respuesta a la obligación de ser libre: de tener que elegir porque entiende y porque tiene la capacidad de querer. Este

²⁷⁷ Por las relaciones patentes entre el cuerpo y el alma. Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, capítulo III, segundo apartado.

sentimiento de obligación no tiene por qué ser claro, como de hecho no parece serlo en el niño que busca refugio en el parecer de los mayores o iguales. Pero es el alcance de esa su libertad y las raíces ontológicas de esta lo que le distingue del resto de seres vivos o inertes no espirituales, no sólo metafísicamente sino existencialmente: el sujeto toma conciencia de su alteridad y, al mismo tiempo, de su yoidad. Pero no estamos aquí introduciendo una fuerza paralela a la física. Conforme a la inseparabilidad real entre la fuerza física que experimentamos por percepción sensible y la espiritual que experimentamos por percepción interna-, hemos de constatar que no las experimentamos como separadas en la vida real. Cuando quiero algo, lo quiero con todas mis fuerzas que tienen su repercusión en la totalidad de mi ser, incluida la dimensión corporal²⁷⁸. Y esto tiene mucho que ver con la vivencia que el yo concreto tiene del cuerpo (*Körper*) como *Leib*, a pesar de que el yo como agente se nos ofrece como capaz de estar muy por encima de los estímulos externos, de los obstáculos y de los instintos biológicos, en una palabra, es capaz de decidir e inteligir con independencia de aquello a lo que su cuerpo e incluso su situación emocional psicológica le estén incitando. Precisamente por su superioridad, la fuerza que procede del yo es también capaz de dar unidad de sentido a todas esas fuerzas. El yo que es el que toma las decisiones de índole espiritual, se introduce en el movimiento intelectual de comprensión del objeto y se deja afectar por sentimientos espirituales con causa intencional. No puede dominar la esfera de los afectos más que en un sentido negativo o condicional, pero puede integrarlos dándoles un sentido en esa unidad. Esto es, el yo no puede sentir alegría por un objeto que él entiende que merece su respuesta alegre, pero puede procurar las condiciones en su atención y con el ejercicio de la imaginación para que surja en él esa alegría. También, cuando sufre física y/o moralmente, pero su yo quiere emprender una tarea que precisa de sosiego, se procura los medios, o ‘saca fuerzas de flaqueza’. Observamos cómo la abstracción de una persona en un trabajo intelectual puede ser tan grande que, en ocasiones, puede olvidarse incluso de su dolor

²⁷⁸ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, capítulo IV, tercer apartado: ‘¿Tres almas en el hombre: vegetativa, sensitiva, intelectual? ¿Vida biológica y vida espiritual? ¿dos vidas no-materiales en el hombre?’

de estómago y que, en cierto modo, éste desaparezca.

Al situarla en el yo, sabemos que se trata de una fuerza individual, particular, ubicada en un yo determinado. Desde una teoría apartada de la realidad, *lógicamente* podría asignarse exactamente la misma intensidad de fuerza a cada yo, dado que todos son igualmente espirituales en potencia y no cabe gradación en su ser hombre; mas los fenómenos nos enfrentan con otra realidad. Vemos cómo distintos yos son capaces de enfrentarse a situaciones idénticas de distinto modo. Desde la infancia hay personas que destacan por su fuerza volitiva por contraposición a la intelectual y viceversa, así como admiramos a las personas que son capaces de desarrollar armónicamente ambas potencias con la misma fuerza. Por no hablar de la fuerza pasiva que se activa cuando se deja afectar: que es capaz de alegrarse por la venida de un amigo entrañable en medio de los asuntos más peliagudos y que exigen de ella una concentración, una seriedad y una responsabilidad extremas. Decimos que un yo así constituido y ejercitado en un desarrollo progresivo de dichas fuerzas es un yo ‘con personalidad’, ‘con carácter’. Pero es la persona entera la que hace que esa *personalidad* se desarrolle en su mayor plenitud porque su carácter se forja no sólo con la fuerza del espíritu sino en armonía con el encauzamiento de las fuerzas corporales: *mens sana in corpore sano* anuncia el popular adagio latino. Es la persona la que hace posible no sólo que el yo sepa lo que quiere, quiera lo que sabe y ame lo que quiere y lo que sabe, sino que lo lleve a cabo de tal manera que su querer sea probado en la materialidad, y por la temporalidad de esta materialidad quede plasmado un modo de ser al que llamamos ‘personalidad’.

El yo no se queda, por tanto, en simple concepto vacío, el yo es la condición *ontológica* y no sólo lógica de aquel haz de percepciones. El yo es la fuerza que subyace, mantiene y religa los estados de conciencia a su ser sujeto individual de naturaleza espiritual. Puede ser que alguno afirme todavía que no tiene noticia de esa fuerza en su estado puro y pasivo primigenio, en su ser más reducido a la potencia, pero no podemos dudar de que tenemos mayor facilidad o dificultad para acometer una empresa, mayor o menor intensidad para emprenderla:

“La fuerza es una propiedad permanente del hombre como un todo que no se vivencia directamente, sino que se nos da a través de lo vivenciado de modo inmediato: a través, por un

lado, de los ‘sentimientos vitales’ propios que la manifiestan, pero también a través del modo en que ejecutamos actos que tienen en sí mismos un sentido enteramente diferente, pero que por su modo de ser ejecutados se revelan como dependientes de la fuerza existente y *a posteriori* se experimentan como actividades de especial intensidad, en las que se consume mucha fuerza.”²⁷⁹

Decimos de esa fuerza del yo que es una fuerza vegetativa, sensitiva y espiritual dependiendo del contenido de la naturaleza de la potencia en la que penetra para actualizarla²⁸⁰. Pero se trata, en definitiva, de una sola fuerza que adquiere matices distintos en razón de la potencia en la que penetra ejerciendo su ‘poder’, su potestad, su misma potencialidad. Lo mismo podemos decir de la ‘fuerza corporal’: el yo no encierra su fuerza únicamente para lo espiritual sino que puede aplicarla a lo material hasta el punto de hacer que dicha fuerza forme parte de la persona humana en su doble dimensión de espíritu y materia, de cuerpo y alma. Es más, la fuerza puede encauzarse con independencia de la actuación directa del yo, como sucede en los sueños, pero esto no quita para decir que el yo actúe con una fuerza particular que le es propia. Hablamos, por lo tanto, de una fuerza personal. Y es quizá, bajo este aspecto, bajo el cual la persona como unión sustancial de cuerpo y alma vea explicada su unidad con mayor claridad. Las fuerzas espirituales y materiales reverberan las unas en las otras con una influencia recíproca inigualable a otros aspectos de la correlación de ambos ámbitos en la persona, como puedan ser los actos espirituales por contraposición a los inconscientes, o el efecto del tiempo sobre el alma a través del cuerpo y viceversa.

Si tenemos constancia de esta fuerza en los ejemplos aportados y, como veremos, al menos también colateralmente, de manera vivencial, entonces queda refutada la posición de NATORP según la cual la inclusión de la fuerza como explicación de lo psíquico desembocaría en un monismo materialista. Ni la fuerza es únicamente física, ni su índole de espiritual se debe únicamente a ella misma, sino a la presencia de potencias que nos permiten sostener lo espiritual al hablar de fuerza y la fuerza al hablar de lo espiritual. Por contraposición a la posición scheleriana, según la cual todo impulso, vitalidad o fuerza le viene dado al espíritu de lo psíquico restringido a lo vital

²⁷⁹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 700.

²⁸⁰ Cf. J. SEIFERT, *What is life?* Rodopi, VIBS 51, Amsterdam-Atlanta, GA, 1997.

vegetativo o animal. Donde el espíritu sería una forma vacía de todo contenido, que no tendría vida fuera de su unión con el impulso vegetativo o animal. Mas ¿cómo entonces se explica que el espíritu pueda superar a lo instintivo a partir de un impulso únicamente instintivo? ¿cómo transformaría un espíritu sin principio de movimiento propio algo tan distinto de sí? Y, sin embargo, SCHELER reconoce que dicha acción espiritual se da en los actos del entendimiento, de la voluntad y en algunos casos también en los actos emocionales, como él da en llamar a los afectos espirituales²⁸¹.

§ 4. El ser sujeto del yo (*individualidad*).

“precisamente eso es el sujeto (esto es, aquello para lo cual algo es consciente); no puede ser al mismo tiempo objeto del mismo acto de la conciencia (esto es, aquello de lo que se es consciente)”²⁸²

La concepción del yo como sujeto es de capital importancia a la hora de elaborar una crítica de la noción del yo en Paul NATORP. Para este autor, el yo, precisamente por ser sujeto, no puede ser pensado ni experimentado como un objeto, de modo que sería imposible conocerlo. Y, sin embargo, no podemos negar que el yo es, primordialmente, sujeto: ahora bien, aquí este término se entenderá en gran medida como núcleo fundamental de atribución que subsiste en sí, y no sólo como aquello para lo cual algo es consciente. Dejamos para más adelante la cuestión de si el sujeto puede conocerse como sujeto, por esta imposibilidad cognitiva a la que se refiere NATORP precisamente debido a su concepción del sujeto y a la disolución de la diferencia entre contenido y objeto. Hemos de cuestionarnos ahora en qué medida sea el yo un sujeto, para así poder considerar su cognoscibilidad como tal.

En primer lugar, ser sujeto significa ser *suppositum*; soporte ontológico. Ahora bien, si es soporte lo es de algo, de hecho, y como ya hemos visto al hablar de la sustancia, no tendría sentido hablar de un sujeto sin atributos ¿qué estaría sujetando o

²⁸¹ Cf. *El puesto del hombre en el cosmos*.

²⁸² “das ist eben Subjekt (d.h. das, dem etwas bewußt ist); es kann nicht zugleich auch Objekt zumal dieses selben Bewußtseinsaktes (d.h. das, was darin bewußt ist) sein.” *AP*, p. 30.

soportando? ¿qué sería un *suppositum* sin nada que, no siendo en sí, inhiera en su ser? Si su ser consiste en ser soporte, lo será de algo, independientemente de que, para este su ‘soportar’ ese algo haya de atribuírsele una serie de capacidades originarias. El sujeto no inhiera en ningún otro ser precisamente por ser sujeto, en este sentido se puede decir de él que es sustancia en cuanto que es en sí y no en otro. Y, sin embargo, la esencia del ser-sujeto no es que consista o sea reducible a su estar-siendo-inherido, sino que este estado de cosas por el cual no aparece un sujeto sin atributos se deriva de la esencia misma del ser-sujeto, del ser soporte *de*. No se trata de una dependencia por parte del sujeto de su aparecer con atributos, una dependencia de los mismos atributos para venir a la existencia, sino que lo uno no se da sin lo otro.

Por otra parte, ¿podemos hablar de un *eidos* del yo que sea sujeto? Me parece que este yo del mundo eidético es en lo que respecta al sujeto similar a su ser sustancia. Similar en tanto que no es un en sí que sujete una serie de accidentes que inhieran en él de manera particular, pero se diferencia de la relación con la esencia de sustancia en que el *eidos* del yo sí es realmente sujeto aunque no concretamente. Esto es, no siendo individual en tanto que algo particular por contraposición a lo general, sí es cierto que *en la idea de yo subsisten una serie de relaciones* con otras esencias, y subsisten en base a la misma idea de yo que, de algún modo, ‘sujeta’ estas relaciones, es soporte eidético de ellas. Pero, en este sentido, toda idea en relación con otras ideas, sería sujeto. En cierto modo así es, pero el ser sujeto que está incluido en el *eidos* del yo y que se singulariza en el yo concreto, es precisamente una nota de carácter eidético del yo, en un sentido distinto al yo concreto, un ser sujeto respecto de las relaciones con otras esencias. En el yo concreto, sin embargo, nos encontramos con *un sujeto en el que no sólo subsisten unas relaciones y una serie de atributos, sino que inhieren real y concretamente, y, en parte, configuran existencialmente su propio ser*.

Para NATORP, el ‘sujeto’ está contrapuesto a la noción de objeto, en tanto que el objeto de la conciencia es dependiente de mi estar concibiéndolo en ella, mientras que el sujeto es sujeto independientemente de que alguien lo piense o no. Este yo sería condición formal independientemente de que fuera pensada como tal o no. El sujeto no inhiera en la conciencia, no puede porque es en sí y no en otro, mientras que el objeto,

en tanto que fenómeno o nómeno²⁸³, sí es un elemento de ella. Dicho de otro modo, puesto que *la esencia* del sujeto está desprovista de todo atributo pensable y se daría de modo totalmente independiente de atribución alguna, incluso de cualquier modo de existencia ya real ya ideal, consiste en un ser soporte lógico del pensar el objeto. No podría ser traído a la conciencia, ni experimentado porque dejaría de ser lo que es: soporte. Y, sin embargo, hemos de pensarlo de algún modo para poder explicar las acciones mismas del yo en base a la idea que, de hecho, tenemos de él. Esto es, según NATORP, en tanto que condición formal lógica, vacía de contenido, en definitiva, categoría ineludible de nuestro modo de pensar. Pero, según esta argumentación, ¿qué garantía tenemos de que esta condición formal se corresponda con alguna realidad verdadera ya sea eidética o empírica? ¿qué pasaría si pudiésemos pensar de otro modo, conforme a otra categoría del pensarme como unidad sintética? ¿se ajustaría la realidad a lo que antes pensábamos? Si nuestro modo de pensar estuviera estructurado de tal manera que no tuviésemos que presuponer ese yo condicional de la unidad de la vivencia ¿existiría *realmente* un yo *suppositum* de nuestras potencias espirituales, de nuestra fuerza concreta o se trataría, más bien, de un haz de percepciones como pretendía Hume? ¿o bien de una de esas percepciones inmersas en un yo trascendental intersubjetivo que nos conduciría a una realidad panteísta? A estas preguntas contestaba Ismael MARTÍNEZ LIÉBANA en el fragmento citado en el segundo párrafo de este capítulo. Pero podemos acudir también a la interpretación de Max SCHELER en su *Ética*:

“Lejos de ser el yo de las vivencias una conexión de vivencias, toda vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada únicamente cuando es dada en ella juntamente el individuo que la vive. [...] la yoidad es un dato positivo de la intuición [...] cada yo individual es también para un acto en forma de percepción interior un dato, siempre nuevo, de la intuición, que no coincide con ningún *contenido* peculiar de vivencia ni con su *suma* o cualesquiera *relaciones* u *ordenación* de tales *contenidos*. [...] [...] es evidentemente absurdo el hablar de un ‘yo sobreindividual’, de una ‘conciencia en general’, de un ‘yo trascendental’ que se comporta según sus leyes peculiares dentro de todos los hombres. [...] si suprimimos los yos individuales, no nos queda el llamado yo sobreindividual como centro de referencia del ‘mundo’, sino que no nos queda ningún yo [...] el solipsismo es un absurdo evidente, por la evidencia de la conciencia trascendente”²⁸⁴

²⁸³ Como las esencias necesarias y los estados de cosas necesarios. Aunque, en NATORP, el nómeno no es más que un modo de aparición del fenómeno, por el cual la necesidad del pensamiento nos conduce a un fenómeno del que pretende extrapolar su propia necesidad.

²⁸⁴ Pp. 506-508.

Si no hay yo individual, no existe lo que realmente entendemos por yo, en todo caso, como también argumenta SCHELER, tendríamos la esencia de yoidad o lo que aquí llamo el *eidos* del yo, pero no una condición formal necesaria para el pensar. Esto es, si no hay un yo que quiera realmente ¿cómo va a haber un acto volitivo? ¿cómo un acto del pensar? El acto requiere ontológicamente y no sólo lógicamente de un agente que lo actúe, de lo contrario se trataría de un suceso accidental, determinado por no se sabe qué leyes de la materia que actúan de agentes para que tenga lugar el suceso. No serían, por tanto, actos sino ‘sucesos’ externos, en nada provenientes de un centro interno con autonomía propia, es decir, estarían totalmente determinados por no se sabe qué tipo de caos aleatorio o máquina programada. Pero si esto es así, hemos de preguntarnos con MARTÍNEZ LIÉBANA ¿cómo distinguir entre lo que tú haces y lo que yo hago? No existiría tal distinción, pues no habría yos que distinguir de túes, yo mismo sería un tú para mí mismo, puesto que los ‘sucesos’ que de mí procedieran serían ajenos a mi voluntad y a toda vivencia, si es que acaso tuviera voluntad y entendimiento suficientes para comprender todavía que hay un yo dentro de mí. En efecto, tras este razonamiento, ¿es Hume el que afirma esta tesis? Si no es él, sino que se trata de un ‘suceso’, ¿qué validez de verdad podrá tener un suceso accidental? Me es absolutamente evidente que tengo la experiencia de querer, pero si el yo tiene que poder acompañar todas mis acciones, entonces, con certeza apodíctica, el yo tiene que existir en el momento en que se da una acción deliberada, consciente. Es más, en cierta medida, veremos que se da con el acto del querer, del inteligir, de la respuesta indirecta al afecto espiritual.

Es decir, ni la definición del yo como un haz de percepciones ni la del yo como categoría del pensamiento humano dan cuenta de la realidad de este agente concreto en tanto que ejecutor de acciones. El yo concreto es, por tanto, sujeto de sus propias acciones, en su ser soporte individual de las mismas, sigue siendo responsable de ellas, sigue teniendo que responder de la actualización de sus potencias. En este sentido se puede decir que el yo como sujeto varía en cierta medida, el núcleo fundamental y originario de este su ser sujeto permanece idéntico en el yo, pero su ser sujeto tomado

en su conjunto, crece con sus acciones, se conforma de uno u otro modo, como ocurría con la fuerza del yo. Si el yo puede seguir siendo y sintiéndose responsable de sus acciones, es porque, de algún modo, ese su actuar ha conformado su ser sujeto. Sigue siendo sujeto de lo hecho, aunque ya no esté en sus manos el variar los hechos que surgieron de su acción²⁸⁵. Este su ser sujeto del yo procede de las características de su ser sustancia individual, responsable individualmente de sus acciones, soporte-él-mismo. De nuestras células corporales de hace siete años ya nada queda, mi cuerpo en lo que respecta a ellas, ha cambiado totalmente a día de hoy unas 4 veces, y, en cierta medida, sigo sintiéndome soporte de muchos pensamientos de hace más de siete años y que no comparto con los soportes de mi alrededor porque soy ‘un’ soporte no diluido en la generalidad, sino que más bien parece que soy yo el que soporto individualmente mi modo de pensar, de actuar y de sentirme afectado, en mi mí-mismo, en mi existir como agente, cargado de privacidad metafísica.

§ 5. La subjetividad del yo (*temporalidad y espacialidad*). De lo subjetivo.

“la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo se relativiza, se transforma en mero contraste de sentido del proceso que aún así sigue siendo unitario y único, aquel al que también dimos en llamar el proceso del ‘desarrollo’ de la conciencia“²⁸⁶

En el monismo reduccionista de NATORP, la subjetividad adquiere una primacía ontológica tal que lo objetivo deviene mero medio para llegar al conocimiento de aquella, de modo que, en definitiva, tanto la subjetividad como la objetividad acaban siendo procesos del ‘desarrollo de la conciencia’. Debemos, por tanto delimitar el sentido de lo subjetivo tanto por la importancia de este adjetivo en NATORP, como para poder observar hasta qué punto, según nuestra comprensión, lo objetivo es subjetivo y en qué medida se dice de lo subjetivo que sea objetivo.

En primer lugar hemos de cuestionarnos qué entendamos por ‘subjetividad’, o

²⁸⁵ Cf. J. SEIFERT, *Essere et persona*, cap. IX.

²⁸⁶ “der Unterschied des Objektiven und Subjektiven relativiert sich, er wandelt sich in den bloßen Richtungsgegensatz des dennoch einheitlichen, ja einzigen Prozesses, welchen wir soeben den der ‘Entwicklung’ des Bewußtseins nannten.” AP, p. 71.

sustantivación de lo subjetivo, pues hasta ahora no hemos puesto en relación al yo con la subjetividad. Así se ha procedido puesto que no podemos definir la subjetividad únicamente a partir del yo. La subjetividad, es cierto, se desarrolla circunscrita en la realidad del yo como sujeto, pero esta base es común al alma y a la persona. Lo más propio del yo, su realidad volitivo-intelectiva se encuentra ontológicamente desligada del carácter de lo subjetivo en el sentido de lo ligado al ámbito de la subjetividad que vivencia afectiva y orgánicamente, aunque interactúen *de facto* como por ósmosis. En un segundo sentido, sin embargo, la subjetividad es inseparable ontológicamente de esta dimensión volitivo-intelectiva propia del yo en tanto que sujeto en el que arraigan su fuerza y sus potencias. Hablamos así de distintos sentidos del término ‘subjetivo’, pero tan solo uno de estos sentidos es aplicable a la ‘subjetividad’. En términos generales, podemos decir que si el sujeto era el núcleo fundamental de atribución que subsiste en sí, la subjetividad es la vida consciente o inconsciente que transcurre en el interior de este núcleo, digamos el fluir de las diversas afecciones en el sujeto, ya se trate de afecciones pasivas o que impliquen una actividad por parte del sujeto, ya se trate de afecciones de índole intelectual, volitiva o afectiva, ya implique a la capacidad de representación o a la percepción del sujeto esté o no siendo consciente de todo ello. Esta subjetividad no tiene porqué tener el carácter de consciente para poder ser atribuida al yo²⁸⁷, ¿no forma parte de la subjetividad el sueño del sujeto que hace creer a la persona que se va a caer por un precipicio, y se lo hace creer de una manera inconsciente pero desconcertadamente efectiva en sus impulsos, y en ocasiones también al yo en sus acciones? A veces, por tanto, es ese fluir subjetivo el que motiva los actos de la persona. Hemos de llevar a cabo, en consecuencia, la distinción entre los diferentes sentidos de lo subjetivo para poder explicar el lugar de la subjetividad en el yo. Acudiré, para ello, en gran medida, a la distinción hildebrandiana²⁸⁸ de lo subjetivo.

²⁸⁷ Es por ello que ni siquiera considero necesario aquí diferenciar entre lo consciente y lo inconsciente, o dilucidar acerca de si lo inconsciente es posible en absoluto como de hecho queda cuestionado en la obra *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de Franz Brentano al negar la posibilidad de una conciencia de lo inconsciente (véase npp. 379). La subjetividad engloba tanto a las vivencias de lo frontalmente dado como a las de lo dado de una manera más bien lateral.

²⁸⁸ Cf. *¿Qué es filosofía?*, pp. 149-155 y ss.

a) Decimos que algo es *ontológicamente subjetivo* cuando pertenece al mundo del sujeto (personal) que conoce, que quiere, que se siente afectado espiritual, psíquica o físicamente. Esto no quita para que los actos de conocer o querer no sean objetivos, en el sentido de reales, concretamente existentes, como anunciábamos al tratar de los tipos de ‘ser en el espíritu’²⁸⁹. También las esencias necesarias aparecen ante el sujeto de manera subjetiva, indudablemente se encaran a su conciencia, pero también se contienen en cierta medida en ella. Aunque no pertenezcan a ella, sólo es posible que esta las intuya gracias a que se dan de alguna manera en el sujeto. Pero ellas mismas son objetivas, su necesidad no depende del sujeto, de su modo de pensar, querer o sentir. Realmente son esencias necesarias, su realidad está más allá de la imaginación, representación o ilusión sin intención ni objeto real intencionado por el sujeto. El carácter subjetivo tanto de los actos del querer como de las esencias necesarias que se ofrecen al sujeto, no resta nada a la realidad de estos datos o fenómenos que están lejos de ser meras realidades *in mente*, es más, en muchos casos se nos dan con más evidencia que lo objetivo entendido como algo totalmente externo a la persona; no contenido, de alguna manera, en el sujeto. Este sentido de lo subjetivo carece de la connotación peyorativa que habitualmente adquiere este adjetivo. Aquí:

“el término ‘subjetivo’ hace referencia al rasgo ontológico de ser un ‘sujeto’, una persona, no al rasgo epistemológico de ser una apariencia *para* un sujeto.”²⁹⁰

b) Algo es *epistemológicamente subjetivo* cuando hablamos de ‘realidades’ exclusivamente *in mente*, es decir, de ficciones sin realidad alguna independiente del sujeto. Fuera de su acto de estar intencionándolas, no serían nada. Un acto de la voluntad no puede ser sin el sujeto, pero, una vez realizado, se trata de un acto real, ha ocurrido realmente y, en cierto modo, ha adquirido una forma independiente del sujeto, por la cual puede ser reconocido por otros sujetos y tratado objetivamente, penado o loado por la justicia, participa en el mundo concreto. El representarse una situación irreal es también un acto real, pero la representación en sí nada tiene que ver con esta participación, nada aporta o añade a nuestro conocimiento de la realidad ontológica o a

²⁸⁹ Cf. Aclaraciones preliminares.

²⁹⁰ D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?* p. 150.

la realidad ontológica misma. Su existencia se limita a su aparición ante una conciencia ya se percate de ello, como sucede normalmente en el estado de vigilia, o no, como sucedería en los sueños. Por muy motivadora y productiva que pueda ser una ensoñación, la representación de una realidad futura deseada, nada tiene que ver con la realidad mientras no entre en escena algún elemento subjetivo en el sentido ontológico del término.

“Aunque pretende existir como un objeto real en el mundo real, toda su realidad consiste simplemente en ser el objeto de una captación. [...] el objeto es relativo a mi mente individual en un momento dado.”²⁹¹

Con estas citas incluimos el cuarto sentido hildebrandiano en el segundo, por considerar que se trata del mismo tipo de realidad subjetiva, esto es, objetos puramente *in mente*, cuya única realidad se reduce a la de sucederse inconscientemente en un sueño o en una captación colateral del objeto en cuestión –en el caso del segundo sentido de lo subjetivo, o la de ser erróneamente intencionados por la conciencia como verdaderos en algún sentido elaborando un juicio censurable al respecto debido a su falsedad –es el caso del cuarto sentido de lo subjetivo-. Ahora bien, el objeto puede ser subjetivo para cada individuo en particular o para la humanidad en general. Este sería el quinto sentido de lo subjetivo en HILDEBRAND, que nosotros incluimos igualmente aquí, como subtipo del segundo sentido. La representación de una casa irreal que queremos construir o en la que nos recreamos está referida a un objeto particular del sujeto, es un objeto particularmente subjetivo. Pero, la mente humana, en general, puede que tenga objetos subjetivos cuyo carácter subjetivo en cada uno de los sujetos se deba a la condición humana en general. Aquí no se trataría de meras apariencias de un individuo, sino de objetos subjetivos comunes a todos los sujetos, es el caso del fenómeno kantiano. El subjetivismo idealista no elimina la distinción entre la alucinación y la percepción genuina, la proposición verdadera y la falsa, pero cambia el sentido de los términos. Como apunta Dietrich von HILDEBRAND, para KANT:

“todo enunciado verdadero lo es únicamente *para* la mente humana.

Sin embargo, lo que no tiene lugar en el esquema idealista es la verdad absoluta, una proposición que fuera verdadera, igualmente verdadera y en el mismo sentido, existiera o no en

²⁹¹ D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?* p. 153.

la mente humana.”²⁹²

La realidad subjetiva de estos objetos dependería de la constitución humana, a la que ningún hombre escaparía, aunque fuera consciente de ella, de modo que, como afirma Franz BRENTANO²⁹³, el sujeto no podría alcanzar conocimiento porque no podría saber si se equivoca. Aún cuando no comparto la acepción de estos objetos subjetivos en la comprensión kantiana –al menos en lo que se refiere a las esencias necesarias y su necesidad metafísica-, existen, de hecho, estados de cosas que corresponderían a este sentido de lo subjetivo. Ciertamente, necesito enfrentarme a algo distinto de mí mismo para poder tomar conciencia de mi yo como distinto de lo otro, y, por tanto, como algo propio, y, más adelante, como un yo; así como también se me presenta como necesario el no poder ocuparme intencionalmente con más de un sentido del pensar al mismo tiempo. Estas necesidades psicológicas nada tienen que ver con una verdad absoluta del yo, a saber, que es imposible pensar un yo que pueda tener en mente simultáneamente varios sentidos de la misma proposición, a pesar de que, nosotros, no podamos imaginarnos dicha capacidad precisamente por nuestra imposibilidad psicológica. Mas, en principio, no se ve porqué esto haya de encerrar contradicción alguna que impida la posibilidad metafísica de un yo tal. Si los objetos del pensamiento coincidieran con el ser del sujeto, esto sería posible, pero en el caso del yo humano esto no sucede. El yo humano ‘conoce’ los objetos, sin ‘ser’ ellos mismos, aunque se pueda hablar de una cierta asimilación de la forma de la realidad por parte del entendimiento²⁹⁴. Se trata de una necesidad que se impone al yo concreto en su condición humana, pero no al *eidos* del yo ni al concreto si existiese en una condición

²⁹² *¿Qué es filosofía?* p. 153. Aunque, a mi modo de ver, en la filosofía de Kant, la verdad absoluta no tiene lugar no porque no exista, sino simplemente porque no podemos saber si existe y en qué consista, esto es, porque no tenemos acceso directo a la misma.

²⁹³ “¿Llenan los conocimientos sintéticos a priori de Kant el vacío de Hume? ¿Qué es lo que queda de la ciencia si se deja limitar a los fenómenos?

No, ya que las proposiciones sintéticas a priori, si realmente dispusiéramos de ellas, no tendrían en modo alguno el carácter de conocimientos, sino meramente el de convicciones ciegas. Serían prejuicios a priori. [...]

Si los objetos se rigieran por nosotros, el efecto sería, sí, que no nos equivocáramos; pero no podríamos saber que no nos equivocamos.” *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, opuscula philosophica 1, trad. de Miguel García-Baró, ed. Encuentro, Madrid, 2001, p. 43.

²⁹⁴ Cf. Capítulo IV de esta tesis, § 7.

infinita. Lo que sí implica el *eidos* del yo es esta noción de lo subjetivo por cuanto que implica la de sujeto y la de sustancia con el carácter de privacidad. Si la sustancia conlleva lo propio de su ser en sí oculto a lo otro, y el *eidos* del yo implica la esencia de sujeto de dimensiones intelectivo-volitivas; entonces la intelección queda implicada en un sujeto, esto es, con carácter subjetivo. En el *eidos* del yo no hay vida real, pero implica la esencia de la vivencia subjetiva, de la subjetividad en su conjunto en tanto que referida a un sujeto.

c) Un tercer sentido en que empleamos el adjetivo 'subjetivo' es el de valoración personal que varía de sujeto a sujeto. Esta valoración puede estar referida a algo que reclame para sí legítimamente una única respuesta, por lo cual nuestra valoración sería inadecuada, incorrecta si no se adecua al juicio exigido por la realidad. En este sentido, nuestra valoración sería peyorativamente subjetiva. HILDEBRAND adjudica este sentido a los prejuicios del sujeto. Sin embargo, pienso que la aplicación de este sentido a la valoración personal comprende también fenómenos cuya valoración legítima nada tendría que ver con la presencia del prejuicio, haciendo así mayor justicia a este sentido de lo subjetivo. Esto es, existe la posibilidad de valoraciones subjetivas, aunque no lo sean totalmente, referidas a realidades que admiten legítimamente respuestas distintas, dependiendo del sujeto que las vivencia, como es el caso del sufrimiento o el de la percepción de la temperatura, y que no dependen de prejuicios del sujeto.

d) Un cuarto sentido de lo subjetivo englobaría a realidades que presentan su carácter subjetivo como adquirido por el segundo sentido de lo subjetivo aquí clasificado, pero basado en una realidad objetiva externa al sujeto. Esto sucede de manera especial con las denominadas cualidades secundarias de los entes concretos. ¿Qué es más real: la montaña rosa detrás de la cual vemos el ocaso del sol o la montaña blanca reflectante del alba? La física actual nos enseña que ambas visiones tienen una base real bien concreta, si bien no materialmente tan aparentemente compacta como la de la mesa frente a la que estoy sentada. Dentro de este sentido se contarían también los casos de 'ilusión' no siempre tan objetiva, como la que se tiene al contemplar un palo torcido

por efecto de la reflexión de la luz en el agua. En ambos casos se trata de una apariencia general o común dado que se da en todo hombre que disponga de una disposición normal de los sentidos, no se trata de ilusiones temporales restringidas a una persona individual. La percepción de un oasis inexistente en medio del desierto se basa también en este sentido de lo ‘subjetivo’, pero de otro modo al descrito en el caso de las cualidades secundarias y las ilusiones comunes al género humano. El oasis se debe a una ordenación errónea de las percepciones por acción de la imaginación, donde las percepciones han sido motivadas por estímulos externos, tienen una base física real, pero el hombre común no está obligado a pensar la realidad de este modo²⁹⁵. Ahora bien, si los dos primeros casos (las cualidades secundarias y el palo quebrado en el agua) se asemejan en su referencia al género humano, el segundo y el tercero se asemejan en su clasificación como casos de inadecuación total a la realidad. Mientras que en el primer caso se trataba de una interpretación de la realidad que no entraba en contradicción con esta, los dos últimos se refieren a una dilucidación que, además de no interpretar adecuadamente la realidad, no implica *realmente* nada en el objeto; lo contrario de lo que sucedía con la belleza de la que está dotado el paisaje rosado de la puesta de sol, encarnando así un valor estético para el sujeto sobre una base real de la que, por tanto, se puede decir que es estéticamente de un valor especial²⁹⁶. Pero no nos introduciremos más en esta problemática dado que el análisis de esta realidad no es necesario para el tema principal al que he de retornar: la realidad de la subjetividad personal del yo.

Nos queda ahora, por tanto, dar una respuesta a la ubicación de la subjetividad conforme a estos cuatro sentidos de lo subjetivo. Puesto que la subjetividad es ese fluir de vivencias, experiencias, estados de conciencia en el sujeto, se tratará de algo real considerado como vida interior concreta que no es ilusión. Es más, esta vida reclama para sí una certeza absoluta en muchos casos, no puedo dudar de que dudo, de que

²⁹⁵ Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, ed. Rialp, Madrid, 1967, Introducción.

²⁹⁶ Cf. D. von HILDEBRAND, ‘Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren’ en: *Mélanges Joseph Maréchal*, vol. II, ed. Desclée de Brouwer, París, 1950, pp. 180-191. O bien, la versión en castellano: ‘Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la musica’ en: *Ciencia y fe*, n° 28, San Miguel, Argentina, 1951, pp. 37-47.

pienso, de que quiero, de que entiendo, de que sufro, etc. Puede que el objeto de lo que quiero no exista en la realidad, pero esto no disminuye la objetividad de estas vivencias, la objetividad de la subjetividad en tanto que realidad evidente. Se trata, por tanto, de la vida²⁹⁷ subjetiva de la persona en sentido ontológico. En el subsistir en sí de mi ser sustancia espiritual se da un movimiento, una sucesión de vivencias a la que doy en llamar vida del sujeto. Esta subjetividad del sujeto es subjetiva, valga la redundancia, en el primer sentido; es, por tanto, real, existente, y ‘objetiva’ respecto del segundo sentido de lo ‘subjetivo’. *La subjetividad es la vida de relación de todo objeto o acontecer psíquico en mí conmigo mismo* ya sea consciente o inconscientemente, lo cual no convierte a la subjetividad en un mero objeto *in mente*, sino en un vivenciar que nos capacita para proceder realmente con autodeterminación y autorreflexión del sujeto.

En este sentido se puede entender la tarea del yo que aspira a ser responsable de sus actos, determinaciones y pensamientos como tarea de construcción de una subjetividad equilibrada, que sepa asumir su papel frente a la realidad que le rodea y que requiere también de trascendencia no incompatible con la subjetividad. Rozaría el límite de la locura la persona que cavilara *ad infinitum* sobre sus pensamientos sin salir de la subjetividad, mejor, sin dejar a la subjetividad seguir esa tendencia natural a complementarse con lo objetivo que experimentamos en la vida diaria. También la persona que renuncia a su subjetividad enferma por su desequilibrio con la objetividad, su desidia le impide recuperar esa unidad interior a la que aspira la complementación de ambas tendencias²⁹⁸. Digamos que no vive su vida sino la de algo otro externo. En el primer caso, el individuo se centra en su individualidad cayendo en el solipsismo, mientras que en el otro, el ser personal hace hincapié en su aspecto público pudiendo ser objeto de la manipulación de masas continuamente. Ambos se requieren

²⁹⁷ Me adhiero en esto a la interpretación de J. SEIFERT expuesta por mí en Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, capítulo IV, tercer apartado: ‘¿Tres almas en el hombre: vegetativa, sensitiva, intelectual? ¿Vida biológica y vida espiritual? ¿dos vidas no-materiales en el hombre?’

²⁹⁸ Cf. J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, trad. Virginia Díaz y Araceli Herrera, ed. Encuentro, Madrid, 2007:

“Como consecuencia de esta pasividad y fragmentación, estas personas no pueden producir vida ni actividad propias” p. 133.

mutuamente ¿cómo devengo, en caso contrario, consciente de mi yo si no es por otros que no se reducen a mi subjetividad? ¿qué es una subjetividad sin referencia alguna a un objeto de conocimiento o de volición, al menos en potencia, como en el caso de algunos sueños? ¿y qué objeto es más propio de la volición y del conocimiento: una mera apariencia, un objeto *in mente*, o un objeto trascendente ya eidética, ya realmente? No se trata tan solo de una necesidad psicológica de armonía entre inmanencia y trascendencia por parte del sujeto, sino de un reclamo por parte del objeto al sujeto personal. La subjetividad se ve continuamente apelada por el objeto trascendente y, a la vez, por el yo, a revisar, emprender, y proyectar acciones volitivo-intelectivas, así como a albergar en sí el mundo de los afectos como respuesta a esa apelación a su ser en tanto que personal²⁹⁹.

La pregunta que nos interesa responder es ¿puede la subjetividad, ese fluir interno al sujeto, ser conocida? Si se conoce la subjetividad, entonces se la estará objetivando, pero si se niega esto, entonces se está negando la posibilidad misma de negar con propiedad algo definido, puesto que cualquier definición de lo que se quiere negar implicaría algún conocimiento de aquello de lo que se niega que se tiene conocimiento.

De la posibilidad de conocer de algún modo la subjetividad, depende la posibilidad de conocer la esencia de las vivencias más subjetivas: el sufrimiento, el pensamiento, los sueños. Y, sin embargo, de todos ellos podemos decir algo objetivo, mas ¿decimos algo de ellos en su carácter de contenidos por la subjetividad? Pienso que en el mismo momento en que los reconocemos como vivencias de una unidad psíquica estamos agrupando a todas ellas bajo un referente común: la subjetividad de dicha unidad.

Es tal la objetividad epistemológica de la subjetividad, que esta vida, este fluir, exige para sí un ‘debe’, una adecuación apropiada. Por una parte es epistemológicamente objetiva porque al sujeto se le dan con evidencia dichas vivencias, por otra parte, podemos hablar de los estados de cosas necesarios que se establecen en una vivencia como la del error (que presupone un sujeto limitado en su capacidad de conocimiento, que se da en el acto de juzgar, etcétera). Tan solo una meta inteligible objetiva puede

²⁹⁹ Como veremos en el quinto párrafo del siguiente capítulo, es precisamente en la subjetividad donde se vivencia el encuentro entre el yo y la persona.

dar lugar al deber de alcanzarla para llevar a plenitud el desarrollo de la forma hacia su esencia más propia. Es objetivo que el individuo quiere o entiende algo; ese algo también puede estar dotado de la necesidad metafísica de la justicia, por ejemplo; en ese sentido, la subjetividad puede estar llamada a sentir de una determinada manera; llamada a albergar en sí una serie de pensamientos y voliciones; llamada a cobijar una serie de disposiciones, etc. Ese fluir, esa vida puede estar desarrollada armónicamente o con desniveles que impiden al sujeto desarrollar sus capacidades y dar lugar así, a una sana subjetividad³⁰⁰ conforme al ideal del yo concreto; al desarrollo pleno de las capacidades del yo concreto que no sería posible sin una adecuada subjetividad, esto es, dando lugar al alcance de la máxima expresividad de este yo en tanto que yo y en tanto que ‘este’. Por otro lado, percatémonos de que la pretendida imposibilidad natorpiana de conocer al yo por ser sujeto y no objeto, parte de la suposición de que el yo existe únicamente en tanto que, *de facto*, se da esa vida, ese fluir de la subjetividad, esto es, como hipótesis de lo que *de facto es*, lo subjetivo reducido a fenómeno de la conciencia. Pero ya hemos dado en objetar que el yo precede a esta vida subjetiva ontológica y no sólo lógicamente; se puede, por tanto, objetivar en cierta medida, no es meramente sujeto en tanto que un dato último inaccesible, sino también en tanto que *suppositum*. Un *suppositum* no es pensable, como ya hemos indicado, sin atributos. Esta unión ontológica inexorable entre atributos y *suppositum* es la que nos permite conocer al sujeto objetivamente sin detrimento de su subjetividad. Es más, es esta unión la que hace posible el conocimiento del yo, la disposición del yo para sí-mismo, porque en ella conocemos sus atributos, el yo se nos da a conocer, en concreto, *en* sus vivencias psíquicas correspondientes, en la experiencia del transvivir. De tal modo que podríamos definir la subjetividad como el cúmulo de vivencias de una unidad psíquica

300 Cf. Søren KIERKEGARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Gesammelte Werke, trad. del danés por Hans Martin Junghans, ed. Gütersloher Mohn, Aachen, 1982, p. 119:

“Por lo general, se considera que el ser subjetivo no constituye ningún arte. Sin embargo, sería comprensible, pues todo hombre es algo así como un trozo de sujeto. Pero convertirse en un sujeto, en aquello que uno es de todos modos: ¿quién querría perder el tiempo en ello?”

“Man glaubt im allgemeinen, Subjektivsein sei keine Kunst. Nun, das versteht sich, jeder Mensch ist ja auch so ein Stück von einem Subjekt. Aber das nun zu werden, was man so ohne weiteres ist: ja, wer wollte damit seine Zeit vergeuden?”

que implica la auto-presencia del yo en acto o en tanto que posible. Sólo por esta involucración del yo, es posible la subjetividad, si bien ella misma no sea reducible al ámbito del yo. Por ejemplo en el caso de los afectos el yo ejerce una actividad indirecta, pero no determinante para la configuración de la subjetividad de un individuo. El yo no se reduce a su subjetividad ni la subjetividad a la vida del yo, pero ninguno de los dos puede darse como dato a la conciencia sin el otro. Es precisamente esta dependencia *no reductiva* del yo al carácter de ‘lo ontológicamente subjetivo’ para ser conocido, la que permite hablar de una objetividad del yo como desarrollaremos en la experiencia del transvivir. La subjetividad no es gnoseológicamente independiente del yo, así como tampoco el yo concreto lo es de su subjetividad, pero en un sentido muy específico, lo es ontológicamente, en tanto que previo a la vivencia consciente, lo cual no descarta todo tipo de subjetividad, aunque denominada así de un modo impropio. Sin la subjetividad que emana de la actividad del yo, no puedo disponer sobre mí mismo, no puedo ejercer en tanto que yo y, por tanto, tampoco puedo tener experiencia de mí ejerciendo, realizándome en mis actos más propiamente espirituales. La subjetividad que emana de la actividad del yo no es un mero agregado de estados psíquicos indiferenciados, sino que hace referencia a una unidad con cierta identidad por ser capaz, en parte, de apropiarse el desarrollo de su fluir. Este fluir unitario dista de la vida interna de los seres del reino animal por esta su unicidad *responsable*, una unicidad agente capaz de actuar espiritualmente.

Otra nota de la subjetividad es el hacernos patente la incomunicabilidad del sujeto, es precisamente este ámbito el que está vedado a los demás sujetos, no es público porque no puede ser objeto de conocimiento directo para otros, tan solo puede ser objeto de sí mismo en la subjetividad debido a su carácter de auto-presencia y en tanto que subjetivamente vivenciado, esto es, contenido más bien que objeto enfrentado a la conciencia. La subjetividad es el lugar donde el yo se conoce, donde decide actualizar sus capacidades, donde reflexiona sus actos, vuelve sobre ellos como actos propios, como *mi* volición, *mi* acto de conocimiento, etc. Ante estos actos, el sujeto se encuentra sólo, es decir, único responsable y conocedor de su responsabilidad real. Sólo él puede conocer hasta qué punto ha sido ejecutor a conciencia de un acto propio

y sus consecuencias, sólo él puede saber hasta qué punto ha cedido o no a las instigaciones de factores externos a él mismo. Y esto lo conoce en la subjetividad, en el lugar de su reflexionar sobre sí mismo, y lo conoce en un presente concreto en el que se vivencia como presente a sí mismo en su mismo estar actuando, esto es, en su mismo estar siendo responsable de su acción. Hablábamos de la pérdida de interioridad del yo y su consiguiente incapacidad de vida interior armónica o, en general, de la falta de esta presencia del yo en la subjetividad como un ‘ahora’ que puede igualmente conducir a la pérdida de esa vida propia del sujeto. Una persona que proyecta continuamente, que no revisa o actualiza sino que toma sus decisiones constantemente en virtud de unas metas futuras, no puede vivir su subjetividad, no es capaz de vivir en sí mismo, de tener experiencias profundas de su yo, su preocupación le saca de sí mismo en todo momento³⁰¹. La tarea de la subjetividad, por tanto, es la de proporcionar al sujeto el lugar en el que debe aprender a vivir, en el que es capaz de conocerse a sí mismo de un modo que hemos de concretar pero no cabe duda de que ese yo es capaz de dominar ciertas tendencias manipuladoras o a-presenciales, es capaz de conocerse a sí mismo, y es capaz de trascenderse y conocer que se trasciende a pesar de, o más bien, gracias a *su* subjetividad. ¿Cómo explicar de lo contrario el remordimiento por no haberse controlado en cierta ocasión crucial para nuestra vida si no hubiese podido hacer lo opuesto? Si no puedo hacer una cosa, no tengo de qué arrepentirme por no haberla hecho, pues no soy responsable de lo que no puedo hacer, no soy responsable de mi incapacidad de volar con los brazos o de cantar con los pies ni en este ni en ningún otro momento. Puedo sentirme coaccionado por un agente de seguridad, pero sigo siendo libre para callarme o hablar. Puede que en ese caso la pena sea la muerte, pero aún así, y aunque esto disminuyese la culpa hasta hacerla casi desaparecer³⁰², puedo decidir en mi interior si acusar a una persona o no hacerlo. Hay

³⁰¹ Cf. John Crosby, *La interioridad de la persona humana*, pp. 134-ss.

³⁰² “los actos hechos por miedo son ‘mixtos de voluntario e involuntario’. En efecto, si se considera en sí, lo que se hace por miedo no es voluntario; sólo se hace voluntario en el caso concreto, para evitar el mal que se teme.”

“huiusmodi quae per metum aguntur, ‘mixta sunt ex voluntario et involuntario’. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur” *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 6, co.

suficientes ejemplos en la historia de personas que han muerto por defender lo que ellos creían una verdad o un ideal tan noble que decidieron no retractarse en el momento de optar por morir en su causa o no hacerlo.

Por otra parte, a pesar de que “esta autopresencia lejos de perderse en el objeto de mi acto, jamás llega a desaparecer enteramente”³⁰³, la trascendencia de mí mismo a un objeto eidético en su necesidad es palmaria debido precisamente a que dicha necesidad se nos presenta como metafísica, evidente y que nos proporciona una certeza absoluta. Necesidad esta, por tanto, no dependiente de mi estar pensándola o viviéndola como certera; independiente de mi presencia subjetiva en el contacto intelectual con la esencia objetiva. En cuanto al yo concreto que soy, también es posible hablar de cierta objetualidad que, sin desdecir de su estarse-siendo-conocido a través del mismo sujeto que se afirma; se entiende como algo distinto de su mero estar pensándose a sí mismo, o del objeto de su pensamiento. El yo se conoce a sí mismo como distinto de su acto y del objeto que intenciona su acto, aunque se da *en* ellos; de manera que no sería algo ontológicamente subjetivo en el primer sentido sin más, como relativo al sujeto, sino el sujeto mismo sintiendo su actuar, su acompañar a sus actos o a los objetos de la conciencia sin poder reducirse a ellos. El yo, el sujeto, es la posibilidad misma tanto ontológica como gnoseológica de lo subjetivo y así es capaz de entenderse desde la experiencia de la trasvivencia que analizaremos en el cuarto capítulo.

Esta posibilidad no es ya formal, un concepto vacío, una categoría necesaria del pensamiento, sino un *suppositum* real. Sólo un yo real puede sustentar la realidad de los actos evidentes del pensar y del querer, volviendo a la argumentación de MARTÍNEZ LIÉBANA. Sólo un yo real puede actualizar su mismidad en la subjetividad y no reducir su mismidad al fluir subjetivo. El que el yo se actualice *en* el terreno de la subjetividad no significa que la subjetividad sea la actualizadora del yo, mucho menos de su ser:

“distinguiré entre nuestro ser como personas y nuestro ser presentes de modo consciente ante nosotros mismos”³⁰⁴

“hacemos real lo que de alguna manera ya somos. [...] Cuando vuelvo a vivir como persona, lo único que puedo decir es que he obtenido no mi condición de persona, sino su actualidad

³⁰³ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 114.

³⁰⁴ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 164.

consciente”³⁰⁵

Incluso en el terreno de los afectos espirituales entra en juego aquella dimensión intelectual-volitiva del yo, por cuanto que el yo da el carácter de espirituales a estos afectos reconociendo con el entendimiento y prefiriendo con la voluntad el objeto de los mismos, y siendo el afecto en cuestión dependiente de este entendimiento del objeto y condicionado por las disposiciones de la voluntad respecto del mismo.

Una cosa es que sólo el yo consciente pueda tener noticia de su ser y otra, muy distinta, que su ser se reduzca a ese su estar siendo consciente de sí mismo. Lo primero no implica lo segundo.

Estas distinciones de lo subjetivo y de la vida de la subjetividad esperan haber suplantado gran parte de la trivialización de NATORP respecto de lo objetivo y lo subjetivo con referencia a la conciencia. Esta diferencia y las distinciones en las que se basa serán retomadas en la tesis con respecto a la relación contenido-objeto de la conciencia.

§ 6. La índole espiritual del yo en la intencionalidad: el yo entiende, quiere y se ve afectado.

“Se creyó, por tanto, haberla encontrado [a la unidad omniabarcante o yo] como dato y así, también poder convertirla en problema. Por contraposición al contenido de la conciencia, debía presentarse al modo de una facultad, por la cual la conciencia en tanto que concreta pudiera subsistir siempre. [...] En toda conciencia concreta: en la percepción, en la representación, en el pensar, en el sentimiento, en el apetito, en el querer, en pocas palabras, en cada modificación de la conciencia de lo percibido, de lo representado, de lo pensado, de lo sentido, de lo apetecido, de lo querido había de darse una conciencia del percibir, del representar, del pensar, [...] y de ahí recibiría su contenido concreto la conciencialidad y el yo consciente.”³⁰⁶

³⁰⁵ Ibid., p. 171.

³⁰⁶ “Man glaubte indessen sie als Datum vorzufinden und so denn auch zum Problem machen zu können. Sie sollte, im Unterschied vom Inhalt des Bewußtseins, sich darstellen in der Art der Tätigkeit, in der das Bewußtsein als konkretes immer bestehe. [...] In allem konkreten Bewußtsein: in Empfindung, Vorstellung, Denken, Gefühl, Begehr, Willen, kurz in jeder Modifikation des Bewußtseins des Empfundenen, Vorgestellten, Gedachten, Gefühlten, Begehrten, Gewollten noch ein Bewußtsein des Empfindens, Vorstellens, Denkens, [...] und darin erhalte die Bewußtheit und das bewußte Ich seine konkrete Bestimmung.” *AP*, p. 41.

Con estas palabras y la argumentación ya expuesta, se encamina NATORP a descartar la realidad de las potencias del yo y la consiguiente determinación concreta del portador de las mismas. Es más, para NATORP, es la aparición misma de los contenidos de conciencia la que determina la *aparición* de una u otra *facultad de la conciencia*. No es el yo el que ante un objeto quiere o intenta comprender, el que determina la aplicación de un sentido u otro, sino el contenido mismo de la conciencia el que determina el que el yo entienda un objeto de la percepción auditiva o un objeto de la percepción visual, por ejemplo. Lo cual, hasta cierto punto es cierto, pues ¿qué sentido tendría ver un aroma? Pero también es cierto que ante un mismo objeto cabe la posibilidad de que sea el mismo yo, partiendo de sus capacidades volitivo-intelectivas, el que determine si desea degustar una comida o simplemente deleitarse con su olor, es más ¿cómo hablar de un sentido u otro de la percepción si no se pudiesen decir del yo con anterioridad al objeto que se percibe? ¿en qué sentido podríamos decir que el olor es el que da lugar al olfato? Si esto fuese así llegaríamos a conclusiones como la de pensar que una mesa huele cuando se deja un plato lleno de judías con jamón encima de ella. A menos que supongamos una serie de capacidades previas al objeto en el sujeto, no se explica razonablemente las diferencias en la actuación de diferentes sujetos ante un mismo objeto. Ante un cuadro de Van Gogh caben diferentes posibilidades: intencionalarlo con la representación para disfrutar de una imagen bella, ir a un museo para deleitar la vista, querer comprarlo o tratar de entenderlo. ¿No conllevan todas estas posibilidades distintas facultades del yo ante un mismo objeto fenoménico?

Al emprender estos estudios sobre el entendimiento y, en lo que sigue, sobre la voluntad, nos adherimos a una concepción fenomenológico-realista. Pero de lo que aquí se trata no es de desarrollar toda una teoría acerca del entendimiento y de la voluntad, sino de dar una visión de conjunto del yo para valorar si según esa visión sería posible la asunción de su conocimiento. Se trata de partir de la visión del yo aceptable o bien por NATORP o bien por parte de algunos autores de la fenomenología realista, y ver si las objeciones de estos fenomenólogos realistas tienen sentido y en qué medida. Se expone aquí, no obstante, una visión de la fenomenología realista en

tanto que basada en determinados fenomenólogos realistas y en la metodología de esta corriente desde mi propia perspectiva. Pues sería ilusorio pretender una teoría de la voluntad, o del entendimiento, compartida de igual modo por todos los pensadores que pudiesen adherirse a esta corriente.

Determinemos en primer lugar en qué sentido se dice del yo que intenciona un objeto o un contenido de la conciencia, y veamos si finalmente sucede que es el sujeto el que determina la aparición de una forma concreta de la intencionalidad, y en qué respecto, o si es el yo el que ejecuta esa intencionalidad provocando su aparición.

Siguiendo a Dietrich von HILDEBRAND³⁰⁷, *la intencionalidad es la relación racional y consciente que se establece entre la persona y un objeto*. Este acto no es reducible a la respuesta de un estado físico o psíquico como puede ser el cansancio, que no implica necesariamente el conocimiento de la causa o que, al menos, no está unido a su causa de modo significativo. Tampoco se trata de una tendencia meramente teleológica de la naturaleza humana, sino que aquí, por el contrario, ha de darse necesariamente la relación significativa consciente con el objeto de esa tendencia. Esta relación toma la forma de tres tipos de actos: los actos cognoscitivos, las respuestas volitivas y el ser-afectados espiritualmente.

En los primeros actos intencionales es el objeto el que interpela al sujeto, la relación significativa se establece desde el contenido del objeto, el sujeto adopta fundamentalmente un carácter receptivo. Tales son las vivencias de la percepción, la imaginación o el recuerdo. En cuanto al segundo tipo de vivencias: las respuestas presuponen los actos cognoscitivos que hemos señalado. Como digo, las respuestas pueden ser teóricas, volitivas o afectivas. En las respuestas teóricas, o predominantemente intelectivas del yo, decimos un ‘sí’ al objeto reconociendo o adecuándonos a la realidad del mismo, a su verdad, esencia y existencia. El conocimiento del objeto nos da aquí la convicción. En este sentido, la convicción no se crea según el libre albedrío, sino que el objeto nos viene ya realizado, sólo nos queda aceptarlo bajo ese fundamento real o no, pero se trata de una aceptación que implica la actitud activa del sujeto en tanto que presta atención al objeto como algo, en cierta

³⁰⁷ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*, cap. 17.

medida, distinto de sí. Esto sucede especialmente en la intelección de las esencias y estados de cosas necesarios:

“Entender el conocimiento como intencional significa que, al conocer, no sólo padecemos un efecto mental producido por algo que permanece oculto para nosotros, sino que llegamos más allá de nuestra conciencia y de los efectos labrados en ella y podemos aprehender directamente el objeto de nuestro conocimiento.”³⁰⁸

Mientras que en las respuestas volitivas es el yo el que realiza el objeto, el que, aprehendiendo su importancia con el entendimiento, hace que pase del ‘debes existir’ al ‘existes’. En las respuestas afectivas, en cambio, esta reacción del yo no está en su poder. Hay objetos que exigen de nosotros amor, compasión, etc., pero el yo no puede hacer que estos afectos pasen del deber al ser, sino que simplemente cumple la función de permitirlos, condicionar su aparición o desaparición, o censurarlos, si bien esto no hace que la intencionalidad de esta clase de respuestas desmerezca en su carácter intencional y espiritual. De hecho, sigue siendo una nota esencial de este tipo de respuestas la relación significativa entre el sujeto, el objeto y su importancia objetiva (tanto en sí mismo como para la persona, aunque no como objeto meramente satisfactorio subjetivamente, donde el sujeto redujese el objeto al mero efecto subjetivo en su estado anímico).

La intencionalidad, por tanto, no es únicamente un movimiento inmanente o del sujeto ya esté consciente o inconsciente, sino que trasciende al sujeto hacia la importancia existencial y axiológica de un objeto independientemente de la necesidad psicológica o física del individuo. Aunque ambas (intencionalidad y tendencia) no tengan por qué encontrarse siempre en contradicción. Pero, en el caso de que la intencionalidad esté involucrada en un acto espiritual, el motivo de nuestra acción no será la tendencia teleológica o nuestro estado de euforia que proceden según fuerzas inmanentes, sino el objeto mismo de nuestra intencionalidad, si es que nuestra respuesta ha de ser, como digo, una respuesta espiritual. En la alegría de saber que viene un amigo muy querido, nuestro motivo será el amigo al que esperamos con euforia pero no la euforia misma ni nuestra necesidad de contar a alguien conocido algo que me ha pasado porque necesito desahogarme. El valor de un proyecto solidario

³⁰⁸ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 193.

puede ponerse como principio de nuestra acción por encima de nuestra fatiga y motivar nuestra voluntad a hacer que exista un nuevo colegio en Mozambique. No siendo aquí el motivo de nuestra acción el sentirnos bien con nosotros mismos, aunque esto se derive muy probablemente de una acción tan noble; antes bien nos veremos motivados por la importancia del objetivo, por su valor independiente del bien que en nosotros revierta. La intencionalidad hace al yo capaz de participar en el *logos* objetivo del ser, más allá de sí mismo, aquí nuestro intelecto se conforma a la esencia del objeto con o sin ganas.

La relación de la intencionalidad con el yo parece así salvar la aparente imposibilidad de que la subjetividad permita al yo trascenderse a sí mismo, como señala J. CROSBY:

“En la subjetividad de nuestros actos intencionales estamos anclados en nosotros mismos, inmersos en nosotros, al tiempo que vivimos fuera de nosotros mismos; por su parte, en razón de su carácter intencional, salimos de nosotros mismos para apropiarnos cosas que están fuera de nosotros, en oposición a nosotros, al referirnos a las cosas de un modo ‘externo’ que contrasta con nuestra experiencia subjetiva de nosotros mismos desde dentro.”³⁰⁹

Si el yo se redujese a la subjetividad, si se definiese a partir de ella, no sería posible la intencionalidad, pero si fuese la subjetividad la que emana de la actualización del yo, y se aceptase que en el yo está encerrada la posibilidad, la *potentia*, de entablar una relación objetiva gnoseológicamente, si bien subjetiva ontológicamente, con elementos independientes de la realidad de su propia subjetividad; entonces, se explicaría la relación intencional que hemos descrito y que de hecho experimentamos en nosotros como tal. El yo se desvela, así, como *punto de inflexión entre la inmanencia y la trascendencia*.

Dado que la intención de este inciso era destacar una nota más del yo como posibilidad ontológica de su carácter espiritual, no nos introduciremos aquí en la posibilidad gnoseológica de la trascendencia en el hombre en general, sino más adelante en el cuarto capítulo.

a) *De que el yo entiende*

Existen muchas realidades de las cuales se puede decir que son ‘racionales’, esto es,

³⁰⁹ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 194.

que obedecen a unas razones lógicas e inteligibles, que poseen una comprensibilidad intrínseca: el hombre, un argumento, una convicción, un suceso en el marco de una investigación criminológica, una acción del hombre, incluso una conducta animal se podría decir que es acorde con una lógica que respondería al esquema estímulo-respuesta, etc. Pero al intentar definir lo esencial del yo nos referiremos precisamente a la fuente que nos permite juzgar la racionalidad de todas esas realidades procedentes del hombre. Es decir, nos referimos al yo mismo en su dimensión potencial intelectual, en otras palabras, a la potencia del entendimiento que subyace, responde y explica esas realidades como ‘racionales’.

De esta potencia diremos que es espiritual por cuanto que ilumina, esclarece la realidad, la penetra más allá de sí misma, es decir, trasciende hacia la realidad, abriéndose y abriendo la realidad para descubrirla, tratando de comprender el objeto en sí y no en relación a su aparición subjetiva en la conciencia. Como se verá en el punto dedicado a la comparación entre el yo y el espíritu, esta potencia sería espiritual y subjetiva a un mismo tiempo, espiritual en tanto que es capaz de intencionar conscientemente y mantener una relación llena de sentido con el objeto intencionado, y subjetiva en tanto que pertenece al sujeto y no elimina la presencia colateral del mismo para sí mismo. Esta potencia puede tener una relación adecuada al objeto que no es meramente conocido según las necesidades del sujeto: ni según su teleología ni reducible a sus inclinaciones. El yo es, por tanto, capaz de trascenderse gracias a esta su dimensión, y haciéndolo se proporciona a sí mismo la actualización que le es más propia en tanto que núcleo de la persona, como veremos más ampliamente en el siguiente capítulo; otorgando así al alma una configuración espiritual más propia de la persona madura y más conforme a la idea de ‘persona’³¹⁰.

Por otra parte, no podemos dividir al yo en ‘porciones’ al modo de la materia, sino que entendimiento y voluntad se suceden, derivándose la segunda del primero como

³¹⁰ “Sólo el hombre, en tanto que persona, puede *elevase por encima de sí mismo, más allá* del mundo espacio-temporal, convertirlo *todo*, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues, en tanto que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo.” Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 77.

dimensiones inexorables de una misma realidad³¹¹. El entendimiento forma parte del yo como *dimensión* esencialmente constitutiva, y no sólo accidentalmente o por unión esencial no necesaria, lo mismo que la voluntad. Ésta procede del entendimiento con la misma necesidad con la que el entendimiento está incluido en la esencia del yo concreto así como en el *eidos* del yo. Porque entiendo las posibilidades, puedo elegir libremente, y no sólo porque esas posibilidades existan *de facto*:

“El yo-quiero no es una facultad que haya surgido en el hombre no se sabe cómo (¿por medio de un cambio mutacional?) o por desarrollo autónomo propio; ¡la autonomía se basa en el yo-quiero! El yo-quiero está unido a la comprensión del ser y se deriva necesariamente de él.”³¹²

No una propiedad como añadida, sino en tanto que circunscrita en su naturaleza. Sólo porque entiendo puedo querer, para querer tengo que entender el motivo de mi acción, en otro caso no ‘quiero’ propiamente. Mi yo no decidiría desde sí mismo sino que sus sensaciones o los estímulos externos decidirían por él, le determinarían a actuar de uno u otro modo. Es así que tengo evidencia de mi pensar, luego necesariamente se da la voluntad en el yo, y con aquella evidencia se da también la apodicticidad del yo. Y, más allá de una deducción que nos condujera a la necesidad metafísica del yo, en la vivencia de la comprensión abierta del mundo se nos da transvivencialmente el yo concreto mismo.

En cuanto al reconocimiento del acto volitivo auténtico en la realidad, a aquel acto que nos revela la actuación de un yo concreto, podemos decir que a una persona con una actividad desbordante no tiene por qué corresponderle una voluntad de hierro, de hecho, no pocas veces sucede lo contrario. En no pocas ocasiones se promociona a una persona fácilmente manejable por influencias externas o manipulable conforme a sus propias inclinaciones. Dejarse llevar por un proyecto o por las opiniones de los demás, así como el dejarse llevar del ‘tener ganas de’ no es equivalente a ‘querer’, por muy engañado que uno pueda estar. Al entender el motivo de nuestras acciones es cuando

³¹¹ La limitación al tema que nos ocupa nos obliga a eludir aquí la clásica cuestión de si queremos porque entendemos o entendemos porque queremos como origen ontológico del entendimiento y/o de la voluntad. Simplemente pretendemos constatar que no hay querer sin entender ni entender sin querer.

³¹² “Das Ich-will ist nicht eine irgendwie (durch einen Mutationssprung?) an den Menschen gekommene oder gar von ihm selbsttätig entwickelte Fähigkeit; Selbsttätigkeit beruht ja auf dem Ich-will! Das Ich-will ist gebunden an das Seinsverstehen und ergibt sich notwendig aus diesem.” G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, ed. Bouvier-Herbert Grundmann, Bonn, 1979, p. 134.

somos libres y capaces de querer de verdad, aunque no ejerzamos esta capacidad, que por lo demás no siempre tiene por qué ser necesaria para mantener al yo en su lugar propio. Voluntad y entendimiento, son, por tanto dos caras de la misma moneda³¹³, mas, en última instancia, encontramos explicada la espiritualidad de un yo, del alma o de la persona en su entendimiento. Si bien, la voluntad también juega un papel determinante en la adquisición de conocimientos, convicciones y creencias razonables por parte del entendimiento. La voluntad impulsa al entendimiento a ejercitarse en la comprensión profunda de la realidad, a disponerse para recibir la realidad. Un atleta puede muy bien tener buena constitución física, pero si no se ejercita, cada día tendrá que esforzarse más para llegar a un nivel de competición admisible, y dicho ejercicio es un ejercicio de la voluntad. De modo parecido ocurre con la relación entre la voluntad y el entendimiento, para querer hay que entender lo que se quiere, pero para entender a veces también es necesario querer entender, en especial cuando los conocimientos *exigen* de la persona una mayor atención, un voluntario ausentarse del resto de la realidad que le rodea para centrarse en el conocimiento profundo de parte de la misma. De ahí que Sto. Tomás distinga entre un entendimiento posible y otro agente, que ejecuta, lo cual es función de la voluntad. El entendimiento recibe o conserva, pero en su entender activo está implicada la voluntad con la atención, o con la omisión deliberada de su acción, aunque esta omisión se haya decidido previamente y no vuelva a intervenir la voluntad, el yo sigue siendo responsable de dicha omisión y, por tanto, sigue estando implicada la voluntad. Es más, cuanto más espiritual es un acto del entendimiento, tanto más se ve implicada la voluntad. La intuición, la deducción, la inducción, como la abstracción son actos del entendimiento por antonomasia, pero es la voluntad la que determina en el yo el que se lleven a cabo esos movimientos y el que se quiera aceptar o no los conocimientos que proporcionan como tales o se les rechace ofuscando la adecuación con la realidad a la que había llegado el entendimiento en un primer momento. De este modo, soy yo, en cierto sentido, el que determina la configuración de los estados de cosas en mi mente: qué objetos quiero

³¹³ Cf. Juan Miguel PALACIOS, ‘Sobre la esencia de la libertad’ en: *Torre de los Lujanes* (boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País), nº 32, 1996, pp. 28-29. Cf. Antonio MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, ed. Rialp, Madrid, 1995, pp. 77-ss.

inteligir y en relación a qué. Mi configuración será objetivamente verdadera o falsa según se adecue a la realidad en sí; su falsedad no está descartada dadas las innumerables posibilidades de equívoco a las que nos hallamos expuestos (autoengaños, ilusiones, obsesiones, transmisión manipulada de la información con la que trabajamos, etc. pueden desfigurar nuestra percepción de la realidad tal cual es). El yo es tanto más espiritual cuanto más se adecue a la realidad y a sus exigencias, esto es así porque el entendimiento responde a la capacidad del yo de entender, de leer desde dentro una cosa, adecuándose a ella para alcanzar un conocimiento ajustado al conocimiento que aborda por medio de la intencionalidad³¹⁴.

En cualquier estructura de la realidad que nos construyamos, a falta de consenso o de capacidad de conocer la realidad verdadera, constatamos una mayor o menor racionalidad de nuestros conocimientos, o del conocimiento que otros tienen, conforme a la estructura que hemos concebido, es decir, según aprehendamos esta realidad. Incluso cuando afirmamos que la realidad es según cada uno se la construya, no podemos negar que consideraremos irracional a aquel que contraponga una realidad objetiva para todos los que afirman lo primero, y nosotros mismos nos tendremos que adecuar a la realidad que nosotros mismos nos hemos fabricado. El entendimiento es, por tanto, la capacidad del yo para ‘adecuarse a’ un objeto según este es, conforme a su realidad trascendente o inmanente, es decir, conforme a su verdadero ser. Es debido a esta posibilidad del yo y a sus implicaciones ontológicas que se hace patente en la persona una dignidad ontológica por encima de otros seres, por cuanto su importancia es mayor. El yo es capaz de trascenderse, de penetrar en la realidad y, por tanto, de responder adecuadamente a ella conforme a su intencionalidad espiritual que configura su primacía entre los demás seres a los que no es posible atribuir esta dimensión *espiritual*. Mientras que:

“El animal no es capaz de separar las formas vacías de espacio y tiempo respecto de los contenidos concretos de las cosas del medio, como tampoco puede separar el ‘número’ respecto de la ‘cantidad’ mayor o menor de cosas existentes. Vive totalmente inmerso en la realidad concreta de su presente.”³¹⁵

³¹⁴ Volveremos a esta afirmación al comparar al yo con el espíritu (cap. III, § 4).

³¹⁵ SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 75.

El hombre, por el contrario, es capaz de objetivar la realidad, de tomar distancia de ella para analizarla tal cual es y no únicamente conforme a su utilidad para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, decíamos al principio, es capaz de intuición intelectual, de captación de una necesidad totalmente independiente de su estructura mental, de la necesidad psíquica o física. En definitiva:

*“Intelecto designa al espíritu en tanto que conoce.”*³¹⁶

Ahora bien, ¿en qué medida conoce el entendimiento la realidad tal cual es, trascendiéndose, y no únicamente según las categorías del pensamiento?

“Así, el libre arbitrio niega los apetitos y proporciona un comienzo totalmente nuevo, así se encuentra con el entendimiento negando el mundo coloquialmente presentado por la conciencia y establece un nuevo comienzo.”³¹⁷

Las categorías aristotélicas parecen adecuarse a la realidad pero, a la vez, podríamos dudar de la dirección de esta adecuación ¿por qué no es la realidad la que se adecua al entendimiento? ¿En qué nos basamos para negar que sea el entendimiento el que se construye una realidad a la que luego ‘aparentemente’ se adecua? El entendimiento reconoce estas categorías *a priori*, por lo cual podría verse liberado de ellas si no las considerara fundamento legítimo de nuestro conocimiento. Pero, al mismo tiempo ¿qué legitimaría este juicio del entendimiento para decir qué sea y qué no sea conocimiento fundado de la realidad? Porque, sin duda, el entendimiento ha cumplido su función cuando comprende el ser, cuando conoce el verdadero ser de los entes, el ser tal cual él es. Es por esto que el entendimiento parece violentar la subjetividad del yo que enriquecerá en un acto retroactivo de asimilación de lo entendido. El entendimiento sale, por así decirlo del yo-vivo hacia el lo-otro-es por su intento de entender precisamente qué es lo otro, en tanto que distinto de mi yo-vivo. Por otra parte, hemos de corroborar cierto éxito en este intento, puesto que sin él no hubiésemos podido llegar a la conciencia de nuestro yo-vivo como contrapuesto a un tú que me hace consciente de mi limitación, y, por tanto, tampoco podríamos hablar de

³¹⁶ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 673.

³¹⁷ “So wie die Willkür der Begierde negiert und einen völlig neuen Anfang macht, so trifft der Verstand negierend auf die sprachlich präsentierte Welt des Bewusstseins und setzt einen neuen Anfang.” Gerhartt SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 165.

una vida subjetiva del yo³¹⁸ por contraposición a lo objetivo. Y, como decíamos, la necesidad metafísica de las esencias necesarias y los estados de cosas en ellas subsistentes se me muestran con una evidencia absoluta independiente de mi estar pensándolos así.

Pero ¿cuál es la función propia del entendimiento? Ya hemos indicado que es la de adecuarse a la realidad en su verdadero ser, pero la operación que concluye esta acción es la del juicio, porque es precisamente en el juzgar donde el sujeto asevera la verdad, por el juicio el hombre es capaz de conocer que conoce la realidad, tal como él la concibe y tras el contraste, quizá, con otras percepciones propias o ajenas. Si se pregunta retrospectivamente acerca de la garantía de la realidad a la que se refieren los juicios, por ser estos meras construcciones lógicas, respondemos con Gerhart SCHMIDT, del cual asumimos varias de las tesis de este parágrafo:

“Lo lógico de la proposición es la forma y el predicado; pero no, hablando gramaticalmente, el ‘objeto de la proposición’, el sujeto. Este es real y es intencionado como tal.”³¹⁹

Donde lo que se afirma del yo vale igualmente de todos los contenidos de significado o *Bedeutungsinhalte*.

Lo que, en definitiva, nos lleva a comprender el poder del entendimiento para cumplir su función de conocer la verdad de la realidad es su capacidad de intencionar. El nombre del sustantivo no es un mero ‘signo’, sino que el sujeto, al mismo tiempo, lo percibe como un ser-mostrado del objeto, “algo que se muestra del objeto con independencia de su estar siendo señalado”³²⁰. Con el juicio asertórico se está acogiendo, de alguna manera, el objeto real, su ser. Por medio del lenguaje no me

³¹⁸ Cf. G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 166

La comparación entre la conciencia y el yo la trato al comienzo del capítulo siguiente.

³¹⁹ “Logisch am Satz ist die Form und das Prädikat; nicht aber der, grammatikalisch gesprochen, ‘Satzgegenstand’, das Subjekt. Dieses ist real und wird als real vermeint.” G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 169.

Si bien no asumimos su última tesis del fragmento al que corresponde esta paginación, según la cual el entendimiento no podría ser objeto de sí mismo:

“Pero está constituido por la objetividad, está vuelto hacia lo mundano, las cosas, no a sí mismo. [...] El entendimiento y las acciones del mismo no tienen espejo.”

“Aber er ist auf Objektivität aus, er ist weltlich –den Dingen zugewandt, nicht sich selbst. [...] Der Verstand und die Verstandeshandlungen haben keinen Spiegel.” *Ibíd.*, 173.

³²⁰ “ein vom Zeigefinger unabhängiges Gezeigtwerden des Gegenstandes” G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 170.

refiero necesaria y únicamente a la imagen psíquica de la cosa sino que también puedo referirme a la cosa misma, es por esto que la puedo entender tal cual es en la intencionalidad trascendente³²¹. El yo no piensa el estado de cosas encerrado en la inmanencia psicológica, a menos que seleccione sus contenidos y se quede tan solo con aquellas formas que obedecen al resultado de una reflexión que hermetiza la realidad en el mundo restringiéndola a lo psíquico no referido a algo ontológicamente objetivo en algún sentido.

El yo es, por tanto, capaz de adecuarse a la realidad, aunque no siempre lo consiga o bien porque no alcanza a leer las estructuras necesarias o contingentes de la misma, o bien porque conociéndolas no está dispuesto a hacer violencia a las tendencias que hostigan el que alcance su debida armonía con la verdad del mundo en el que, en palabras de Heidegger, se encuentra arrojado.

Si lo propio del entendimiento es trascenderse a sí mismo para entender la realidad tal cual es, su objeto de estudio será lo trascendente. De este modo, y si el entendimiento está incluido en el yo, *el yo será tanto más él mismo*, tanto más estará actualizado, cuanto más dirija el entendimiento hacia su objeto. Es por esto que el yo es tanto más él mismo cuanto más se trasciende y, por lo tanto, *cuanto más espiritual es el objeto de su entendimiento*.

Podemos dar la razón a NATORP en que es el contenido el que exige un acto del yo u otro, pero esto no invalida la evidencia absoluta de que quiero, y de que el que quiere se apropia su querer y se hace responsable de él como un acto que procede de él mismo, aunque haya sido suscitado por un contenido de la conciencia u otro. No podemos negar que en el querer se da un yo que ejecuta el acto. ¿Cómo iba a ser el contenido el que ejecutase el acto? Y si no es el contenido ¿se trataría de una vivencia inadecuadamente apropiada por el sujeto a sí mismo? Incluso en este caso habría un sujeto que se estaría apropiando cognitiva y volitivamente algo aunque fuese erróneamente.

³²¹ Cf. apartado del quinto párrafo del capítulo III dedicado a la intencionalidad personal del yo, y también: cf. primer párrafo del capítulo IV respecto de la trascendencia del yo.

b) *De que el yo quiere*³²²

Lo dicho en el párrafo anterior respecto de la posición de NATORP ante la afirmación de las potencias del yo vale de todo punto en este párrafo.

Anunciábamos que el yo es agente, que ejecuta unos actos que él mismo determina por encima de influencias externas o incluso internas. Ahora bien, ¿qué tipo de actos son más propios del yo? Al definir el yo como un sujeto volitivo-intelectivo, damos, de momento, preferencia a los actos del entendimiento y de la voluntad, al yo que quiere en su dimensión espiritual más allá de los estados anímicos, de sus tendencias y apeteceres. Veamos, por tanto, ahora, en qué consiste este su querer yoico.

La voluntad es, al igual que el entendimiento, atributo esencial del yo. No es que el yo ‘tenga’ una voluntad al modo en que estoy manejando un ordenador, sino que *es* voluntad como también *es* entendimiento y por eso se puede decir que el yo se nos da *en* su querer. El yo puede ser libre porque puede elegir *realmente*, dado que entiende que elige aunque sea de una manera difusa, y es capaz de entender lo que elige en algún respecto. Se trata de un querer por propia voluntad en contraposición al deseo instintivo no evaluado, al mero dejarse llevar de un estado bien físico, bien psíquico sin intervención de una voluntad que sancionase o aceptase dichos estados como determinantes de la actuación del yo concreto. Pero la voluntad en sentido propio tampoco se da tan solo por contrariar a los instintos o a los estados psíquicos, sino precisamente cuando aún coincidiendo nuestros actos con ellos, trascendemos el objeto de nuestra volición más allá de los estados y tendencias del sujeto mediante un acto de propia determinación que parte del yo en su centralidad³²³. En este sentido, el yo también *quiere* su propio bien cuando lo considera necesario para alcanzar un valor

³²² Para la exposición de este apartado asumiremos especialmente la concepción de la voluntad en ‘Die Idee einer sittlichen Handlung’ de D. VON HILDEBRAND en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, ed. Max Niemeyer, Tübinga, 1987, pp. 126-251. Aunque también haremos acopio de las aportaciones de E. STEIN en *Was ist der Mensch*, entre otros.

³²³ Cf. Alexander PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad*, trad. Manuel G. Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931, pp. 201-ss. Pfänder también establece en las pp. 221-ss. que el acto volitivo no es el determinado por el deseo, ni siquiera el causado por el motivo. En el primer caso podríamos hablar de instinto si no se dan las condiciones de la voluntad que podrían convertir la satisfacción del deseo e incluso el deseo mismo en un acto volitivo, en el segundo caso nos encontramos con algo que puede quedarse en lo meramente posible, mientras que el acto volitivo requiere de la posibilidad de realización para ser tal.

objetivo, esto es, cuando entiende en el objeto de su volición (que en este caso sería su propio bienestar o su propia vida) un valor objetivo trascendente e inmanente a un mismo tiempo. Trascendente en su objetividad gnoseológica, inmanente en su ubicación ontológica coincidente con el yo que lo entiende.

Siguiendo la exposición hildebrandiana al respecto³²⁴, las condiciones para que se dé un acto de la voluntad, para poder hablar de voluntad en un acto, son las siguientes: que haya (1) una toma de posición y (2) un propósito precedentes a (3) un estado de cosas realizable que es el querido por la voluntad. Aquí, el yo que ejerce el acto volitivo ha de ser siempre consciente de que puede llevar a cabo ese estado de cosas, y no de que es ‘realizable’ en abstracto, sino por mí mismo en lo que concierne al objeto directo de mi acto volitivo, de modo que también querré los medios que se requieran a mi capacidad, a diferencia de lo que sucede, en muchas ocasiones, en el anhelo (*Streben*) y en el deseo, que por cierto además tampoco implican la formulación de un propósito. Lo propuesto por la voluntad y a la voluntad (dada su propia causalidad: ella parece ordenarse a sí misma su propio ponerse en acción) es un estado de cosas realizable respecto del cual muestra una preferencia motivacional, una toma de posición valorativa. Es posible que tome posición gracias a un cierto conocimiento del significado ya positivo, ya negativo de la cosa en sí a realizar con independencia de mi propio beneficio, ya por la importancia del estado de cosas como bien para uno mismo. Este conocimiento se impone al sujeto, pero es del yo del que depende la toma de posición y la valoración ante el conocimiento adquirido, así como el propósito y el acto final de la voluntad. Este acto puede consistir, asimismo, en una omisión, pues esta es igualmente una decisión que bien reúne todas las condiciones precedentes. En cualquier caso, el acto de la voluntad es el resultado de la unión entre la toma de posición de la voluntad y el propósito de la misma. Una unión aceptada, asimismo, por la voluntad.

No es suficiente el mero deseo, en el que la toma de posición de la voluntad (*Willensstellungnahme*³²⁵) no es del mismo carácter determinativo que en el deseo,

³²⁴ Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *Die Idee einer sittlichen Handlung*.

³²⁵ Cf. E. STEIN, *Was ist der Mensch?* pp. 69-70.

donde puede que incluso falte el propósito. En la toma de posición, la voluntad exige la realización efectiva, el acto. Esto no implica que consiga lo que pretende si no depende totalmente del agente, pero sí que se esfuerce realmente por conseguir el objetivo poniendo los medios. Dejando a un lado aquí la cuestión de la akrasia que plantea problemas concretos que no invalidan el fenómeno de la volición que el sujeto confirma en sí mismo en variadas ocasiones, hemos de constatar que, la toma de posición del deseo no busca la realización del objetivo, mientras que la toma de posición de la voluntad la reclama.

Por otra parte, tampoco podemos denominar ‘volición’ a cualquier actuación humana, por cuanto que el instinto puede actuar de motor para determinar el actuar humano, pero en este caso, faltaría el propósito explícito:

“Hago muchas cosas que no me he propuesto. [...] o me encuentro en ciertas circunstancias sin quererlo, en algún lugar, perdido en los pensamientos.”³²⁶

Donde las tomas de posición respecto de un estado de cosas realizable pueden coincidir en una misma persona respecto de los motores instintivos³²⁷ y volitivos, el propósito (*Willensvorsatz*) marca la diferencia:

“Por el contrario, todo hacer que es vivenciado como *realizar*, proviene de un propósito.”³²⁸

E incluso en el caso en el que tanto la toma de posición o *Einstellung* como el propósito o *Vorsatz* precedan a la actuación humana, el carácter instintivo del acto puede determinar de tal modo su acción que el carácter volitivo de la misma se vea comprometido y sea de difícil evaluación. El acto volitivo requiere, como decíamos al comienzo del párrafo, de una trascendencia por parte del hombre hacia el estado de cosas que se ausenta a menudo en el acto meditado pero predominantemente instintivo. Por lo cual la volición no se hallaría en la realización del estado de cosas que pretende alcanzar el instinto, sino en la concesión, rechazo u omisión de la entrada en acción

³²⁶ “Ich tue vieles, was ich mir nicht vorgenommen habe. [...] oder gehe unter Umständen, ohne es zu wollen, in Gedanken verloren, irgendwohin.” D. VON HILDEBRAND, *Die Idee einer sittlichen Handlung*, p. 162.

³²⁷ Si bien no serían tomas de posición conscientes y reflexionadas sino, en cierto modo, pasivas, no dejarían de ser, por ello, tomas de posición.

³²⁸ “Jedes Tun hingegen, das als *Realisieren* erlebt wird, geht aus einem Vorsatz hervor.” *Ibíd.*, p. 162.

misma del motor instintivo, como estado de cosas realizable³²⁹. Es razonable, por ejemplo, hidratarse en medio del desierto, y esta toma de posición respecto del estado de cosas que este razonamiento exige coincide con la adoptada por el instinto. Ahora bien, mientras que la acción de beber, en principio, parece no necesitar del motor de la voluntad para ser llevada a cabo, la omisión de la voluntad que ni censura ni se detiene a realizar un acto de concesión explícito, permite la venida al ser del estado de cosas realizable y buscado por el instinto. Esto puede suceder según un propósito firme o según un propósito difuso pero no por ello necesariamente inexistente, a menos que nuestras funciones motoras hayan dejado de estar bajo el control común al que se pueden ver sometidas por el hombre.

La voluntad libre del yo es la que permite que la persona no esté abocada a una respuesta unívoca en sus acciones dependiendo de factores fisiológicos y ambientales, o a una respuesta arbitraria y accidental. Incluso en el caso de una necesidad física de sus acciones por violencia, o por coacción; el hombre conserva la posibilidad de no claudicar moralmente con la mentira, por ejemplo. Un hombre al que forzaran a hacer público un secreto o a renegar de sus creencias o ideas, permanece libre para hablar o callar, para ser fiel a sus convicciones o claudicar. Será más o menos culpable de las consecuencias que pueda tener un claudicar con el acto al que el profanador de su conciencia le induce, pero no dejará de ser libre en su resolución. Como decíamos, hay

³²⁹ Similar a lo que sucede con la voluntad de querer, en la cual la voluntad se tiene por objeto de sí misma, pero sólo en este sentido, en tanto que *causa sui*, sin posibilidad de reducción al absurdo. Por contraposición a lo afirmado por D. VON HILDEBRAND, según el cual la voluntad sólo podría tenerse por objeto de sí misma en el sentido que aquí interpretamos como deseo o ‘esforzarse por’, conforme a la construcción empleada por HILDEBRAND. Esta disensión se debe, por tanto, a la imposibilidad de identificar el deseo de querer con la voluntad de querer en los sentidos de los que HILDEBRAND habla en *Die Idee einer sittlichen Handlung*:

“El querer, en el sentido que *nosotros* le damos, puede ser querido él mismo en el *primer* sentido. En algunos casos no conseguimos lo pretendido aún esforzándonos en conciencia por querer algo.”

“das Wollen in *unserem* Sinne selbst gewollt werden kann, in dem *ersteren* Sinne. Denken wir an Fälle, in denen wir uns im Bewusstsein [...] Mühe geben, etwas zu wollen, ohne dass es uns gelingt.” p. 158.

Es más, como HILDEBRAND mismo reconoce más adelante, la voluntad aquí no se tiene por objeto de sí misma, sino que su objeto es un estado de cosas de la voluntad misma, así afirma: ‘quiero que mi voluntad quiera algo realizable’. Esto es posible porque el primer acto de voluntad se dirige hacia un estado de cosas realizable, de cuya viabilidad suele tener experiencia más o menos precisa como garantía de su propósito. La limitación temática de esta investigación nos impide de nuevo adentrarnos más en este problema. A estos efectos tampoco analizaremos las voliciones contradictorias a un mismo tiempo, que exigen la elección volitiva en un segundo nivel de una de ellas, pues aquí sólo queremos considerar la voluntad como capacidad, potencia o, más bien, dimensión del yo.

ejemplos sobrados en la historia, empezando por Sócrates. Este filósofo se veía coaccionado por el peligro de la muerte y motivado por sus amigos a renegar de sus convicciones huyendo de la cárcel. Pero fue la obligación moral la que llevó a Sócrates a la defensa de sus convicciones hasta la muerte, una obligación que no conllevaba la necesidad de sus acciones. Nada le obligaba ni física ni psíquicamente a actuar de tal modo, más bien a lo contrario, pero estaba motivado por razones que superaban a la motivación y coacción moral de sus amigos. Estaba motivado por lo que consideraba ser la verdad digna de ser seguida, si se prefiere ‘condicionado’ por una ‘recta’ educación ciudadana, pero eso no le obligaba a quedarse en la cárcel y a no aceptar las instigaciones de Critón. Su decisión no era el resultado del peso racional de esta segunda motivación, pues pudo igualmente haber huido de la cárcel no sin justificación. Lo que consideraba ser lo mejor no hacía necesarios sus actos del mismo modo en que una piedra cae si se la deja caer desde la torre de Pisa con la misma aceleración que otra mayor. Se trata de la libertad que caracteriza a todas las respuestas intencionales de carácter espiritual a un valor objetivo independientemente de nuestro percibirlo como satisfactorio en algún sentido. Como sucede con el entendimiento, si el sujeto es capaz de trascender sus tendencias teleológicas y sus estados psíquico-físicos, entonces es capaz de adecuarse libremente, por encima de su necesidad inmanente, y este trascender se da en la respuesta volitiva intencional como en la intelectual y afectiva igualmente intencionales:

“Se intencionó el querer y, por ello, ha llegado a ser realidad.”³³⁰

No es este el lugar para cuestionarse el origen de esta voluntad, su determinación; baste constatar que el hombre quiere; que es él el que quiere; que quiere al trascenderse y que este querer se diferencia del mero deseo o del empuje del instinto y la causación de la motivación³³¹. El hombre es capaz de ponerse fines a sí mismo y dirigirse hacia ellos, aunque sus tendencias instintivas le insten a lo contrario. En la mano de la voluntad libre está, en cierta medida, el disponer del proceder natural, la *posibilidad* de

³³⁰ “Wollend war es intendiert und ist deshalb geworden.” G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 129.

³³¹ Véase npp. 322.

irrumper en la necesidad sin menoscabo de su propia naturaleza³³². Lo propio de la predicción de un suceso físico no es la conjetura, el sentido de sus acciones en un contexto; sin embargo, en los seres con voluntad, con libre albedrío, capaces de su ejercicio, sólo la conjetura puede acercarnos al acierto sobre las futuras actuaciones del hombre en su historia particular o en la universal. Esto a sabiendas de que el hombre verdaderamente libre suele contradecir las estadísticas del común mortal que se deja guiar de sus instintos o de leyes asociativas meramente psicológicas. La autodeterminación de la voluntad, que le lleva a estar por encima de los impulsos instintivos, es posible precisamente gracias a la indeterminación originaria de la voluntad, lo cual no excluye la existencia de tendencias en la misma. La voluntad, en el sentido en que ha sido definida, no está ligada a nada que pueda *determinarla* a realizar un acto más que otro, lo mismo puede dirigirse en una dirección que en otra en circunstancias idénticas. En el caso de la drogadicción y los actos del sujeto correspondiente, no se puede afirmar que su voluntad esté determinada por la química

³³² En este punto entramos en desacuerdo con Edith STEIN que afirma la necesaria disminución de la fuerza vital sensible frente a la intervención de la fuerza vital espiritual. Este desacuerdo lo baso en el hecho de que, a pesar de la unidad expuesta entre cuerpo y alma, si la fuerza vital espiritual ha de ser distinta de la sensible y realmente espiritual, no podrá medirse según la cantidad y proporción, de modo que no tiene por qué disminuir proporcionalmente a su intervención la fuerza vital sensible, sino que se trata de una nueva fuente de ‘energía’ no cuantificable aunque con posibles efectos cuantificables. Tampoco puede tratarse de una disminución cualitativa, dado que la cualidad de ambas fuerzas es específica, de modo que no pueden venir a ser algo distinto de lo que son por medio de la interacción en la acción que lleva a cabo el hombre. Esta desigualdad de condiciones entre las dos fuerzas vitales no se debe, sin embargo, al carácter de ‘fuerza vital’ de ambas, por el cual se podría deducir lo que la filósofa deduce, sino a la diferencia cualitativa entre las fuentes de las respectivas fuerzas, por lo cual tampoco sería la distinción entre las dos fuerzas tan clara y distinta. E. STEIN adjudica esta fuerza extra, que reconoce se da en algunas decisiones por encima de las inclinaciones sensibles o espirituales, al propósito (cf. *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, Obras Completas, vol. II, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 301-ss., en adelante ‘*Contribuciones*’). Considero, sin embargo, imposible asumir una tercera fuerza para ‘el proponer’ no reducible a la sensible o a la espiritual. Tampoco concordamos con su afirmación de que la fuerza vital sensible no se vea completada o aumentada por la espiritual (cf. *Contribuciones*, pp. 293-ss.), hay sobrados ejemplos de mejora médica en las condiciones de optimismo o motivación psíquica del paciente. Edith STEIN resume como sigue su pensamiento al respecto:

“Esta energía [la energía vital sensible] sirve, además, para el mantenimiento de la energía vital *espiritual*, de la que se nutren las actividades y capacidades espirituales. Ahora bien, la energía vital espiritual no representa una mera transformación de la energía vital sensible, sino que encierra en sí una nueva fuente de energía, pero que puede desplegarse únicamente con la cooperación de la energía vital sensible y a costa de la misma.” Edith STEIN, *Contribuciones*, p. 328.

Sin embargo, apunta hacia esta cosmovisión de la fuerza de la que dispone la voluntad en la página 81 de la edición indicada; aunque relega la solución de su desconcertante capacidad generativa al ámbito de la filosofía de la religión, no por ello hemos de renunciar a reconocerla como fenómeno.

a tomar una u otra decisión, sino, más bien, que el ejercicio de la voluntad está más o menos imposibilitado. El adicto es responsable en su estado de conciencia óptimo, pero una vez que falta ese dominio sobre los contenidos de conciencia, a pesar de que su yo sigue siendo un yo volitivo, se hace imposible una trascendencia adecuada que permita el ejercicio libre de la acción humana en tanto que apropiable al yo concreto en cuestión. Esto es, puede que se dé un acto volitivo en el estado de drogadicción, pero este acto no es atribuible al yo del sujeto al modo en que sería atribuible en el estado no perturbado por cuanto que no responde de su percepción de la realidad. Su percepción, y, por tanto, el espectro de elección que se le presenta son distintos a los del que juzga su actuación desde fuera.

Muchas cosas pueden motivar el hecho fenomenológico del yo-quiero, pero, en definitiva, es el yo-quiero mismo el que pone en marcha la acción, él parece ser el principio de la acción, el *causa sui*³³³, el mismo se dispone, se propone y se enfrenta a una situación realizable, incluso sin necesidad de reflexión ligada al acto volitivo inminente. No existe automatismo, no existe fisiología de la casualidad que explique este fenómeno en su radicalidad. Mientras que en las inclinaciones instintivas, el yo se

³³³ Los siguientes fragmentos del libro de Urbano FERRER, *La autodeterminación y sus paradojas* (Universidad de Murcia, 1996), pueden ayudarnos a la comprensión de esta afirmación como no arbitraria:

“No es que el sujeto determine una volición, pues para ello habría de darse la ficción de un sujeto separado de la operación volitiva y que produjera ésta como un efecto; es más bien que el sujeto *se autodetermina* en la volición, sin la cual la acción-efecto no sería voluntaria.

Pero, ¿cómo se refleja la autodeterminación en la acción? En tanto que resultado de la autodeterminación, la acción es única y contingente: ni podría ser confundida con otra ni hay necesidad en su suscitarse. En rigor, ambas características van conexas”, p. 35

“la autodeterminación se hace manifiesta en la acción porque es lo que restablece la unidad de la acción y la identidad del agente, las cuales sin ella carecen de criterio para ser mantenidas. Así se entiende que otros conceptos implicados en la red semántica de la acción –como ‘intención’, ‘motivos’ o ‘razones de actuación’- no designen *observabilia*, ni sean delimitables por separado, sino que sólo se los pueda identificar por referencia a la acción (intención de..., motivos para...) hacia la que el agente se autodetermina.” pp. 46-47

“La fórmula ‘*providentia sibi*’ o ‘*causa sui*’ (entendiendo ‘causa’ como preposición de genitivo) de Tomás de Aquino [...] da expresión al modo particular de causalidad del agente voluntario sobre sí mismo. No es una causa que estuviera *determinada* a unos efectos –en lo cual revelaría su ser causada-, sino potenciadora del propio ser, abierta a él mismo. Si se la denomina causa inmanente, por contraposición a la causalidad transitiva, es debido a que no agota su significación en ser productiva de efectos externos, sino que su actuación revierte sobre sí, al adueñarse de los motivos que ella misma convierte en determinantes. En este sentido, para Zubiri ‘el éxtasis hacia sí mismo es lo que determina o constituye el carácter causal de la volición.’” p. 104

ve empujado a ser dominado tanto en su entendimiento como en su voluntad; en la voluntad es el yo el que es capaz de someter aquellas inclinaciones. Es por esta posibilidad de implicación del yo que podemos hablar de bondad o maldad morales, respecto de las inclinaciones nada podemos ordenar en un primer momento, por tanto no podemos decir de ellas que sean buenas o malas en sentido moral, a menos que las determinaciones de la voluntad respecto de las inclinaciones lo sean. El acto al que nos mueve la inclinación instintiva de saciar la sed cuando hay necesidad fisiológica no sólo es satisfactorio sino que sería conforme a la dignidad del hombre, mientras que la abstención obstinada podría llevar no sólo a un mal físico sino también moral.

Podemos decir que el yo es capaz de querer porque en sus actos volitivos se quiere a sí mismo, quiere ser él mismo, por encima de estímulos determinativos, quiere actuar en función de su ser, de su ser-un-yo. Por eso decimos que el yo es responsable de sus actos, porque es él, en última instancia, el que ordena los motivos de un acto, aplica las fuerzas hacia una dirección no determinada de antemano. *Y al llevarlos a cabo está realizándose a sí mismo, está actualizándose como yo, está queriéndose de manera colateral pero irremisible, de manera que sus actos forman parte de él mismo* y no se suceden con independencia del yo, de su voluntad. Cuando yo estoy queriendo, estoy actualizando mi yo, esto es, yo estoy queriendo que mi yo quiera un querer, y estoy presente a mí mismo en mi acto de querer. Esta es una experiencia que se nos da con la volición, pero es una experiencia que no nos permite tematizar el yo, porque corresponde a la experiencia del transvivir que, como veremos, supone una conciencia colateral y no frontal del yo.

Respecto a la explicación del *causa sui* de la voluntad, relegamos la cuestión con una cita de G. SCHMIDT:

“¿conforme a qué oculta razón emerge el libre arbitrio? El libre arbitrio no se preocupa por esto, tiene poder sobre lo particular a lo cual afecta gracias a lo absolutamente subjetivo, a partir de lo cual emprende sus propósitos. El libre arbitrio no se pregunta por sí mismo”³³⁴

³³⁴ “aus welchem verborgenen Grund tritt der Willkür hervor? Die Willkür kümmert das nicht, sie hat Macht über das von ihr betroffene Einzelne dank dem subjektiven Allgemeinen, aus dem heraus sie ihre Setzungen vornimmt. Die Willkür fragt nicht nach sich selbst“ G. SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, p. 138.

En cualquier caso, y aunque no entendamos cómo esto pueda ser de este modo, *experimentamos* que la voluntad tiene el poder de activarse a sí misma, es ella la que toma su propia dirección, la que es capaz tanto del bien como del mal. Sólo puede enfrentarse a sí misma a la hora de preguntar por la responsabilidad de sus propios actos. Y aún cuando no pudiera elegir de otro modo sus actos, podríamos seguir asumiendo la libertad del yo siempre y cuando se dé una asunción o rechazo de una posición determinada como vivencia autónoma del yo que no sólo experimenta, sino que se muestra señor³³⁵ de esa experiencia, la inicia, la guía y se responsabiliza de ella porque *sabe* lo que quiere o lo que no quiere saber. El yo puede disponer de los motivos para una acción, reconocerlos, y, sin embargo, omitir³³⁶ la acción con la misma libertad ontológica con la que la llevaría a cabo, si bien, en la mayoría de las ocasiones, no con la misma libertad moral (si definimos esta libertad como capacidad de elegir lo bueno). En ningún momento deja de actuar el entendimiento ante una omisión igualmente voluntariosa, porque la omisión requiere también de motivos que se aceptan, se rechazan o se posponen. Pero los motivos no determinan mi acción, ni el número ni el ‘peso’ o superioridad determinante de los mismos³³⁷ con respecto a la voluntad.

En cuanto al *eidos* del yo, como sucede con el entendimiento, podemos pensar en un yo puro que actuara libremente conforme al contenido del conocimiento, al valor del mismo, sin más *Triebkraft* que su propia voluntad. Una voluntad ‘a secas’ que, sin embargo, no excluiría la intervención de afectos espirituales como impulso para su acción libre, como vamos a considerar inmediatamente. Tanto este yo como un yo afectado espiritual y orgánicamente son concebibles. Ahora bien, como sucedía en la

³³⁵ Cf. E. STEIN, *Contribuciones*, pp. 264-ss.

³³⁶ “Incluso cuando ‘no pudiese hacer otra cosa’ que dejarse llevar, porque no existiese ningún otro motivo y porque su actuar (también su omitir) es un actuar motivado, su actuar no podría tener lugar sin su consentimiento”

“Und wenn es ‘nicht anders könnte’ als folgen, weil kein anderes Motiv vorläge und weil sein Tun (auch sein Unterlassen) motiviertes Tun ist, so wäre es doch sein Tun, nicht etwas, was ihm ohne sein Zutun geschähe.” E. STEIN, *Potenz und Akt*, ed. Herder, Friburgo, 1998, p. 113.

³³⁷ “Aunque sean más cosas las que aboguen por el hacer que por el dejar de hacer, sin embargo el hacer requiere mi *fiat!*, puedo concederlo por razones de ‘peso’; puedo concederlo sin sopesar bien los motivos; y, finalmente, puedo concederlo aunque los motivos a favor y en contra me parezcan de igual peso. Por consiguiente, los actos libres presuponen un motivo. Pero necesitan, además, un impulso, que no esté, él mismo, motivado.” Edit STEIN, *Contribuciones*, p 268.

índole de sujeto del yo, no es concebible un yo sin entendimiento ni voluntad del cual se siga afirmando que es agente en sentido estricto, esto es, en tanto que causante (conforme al *causa sui* de la voluntad que requiere del entendimiento) de sus propios actos. Por todo lo cual, la voluntad ha de estar incluida en la esencia del yo al modo en que lo están el entendimiento y la noción de sujeto.

No nos extenderemos más en este punto, pues no queremos aquí elaborar un tratado de la voluntad. Antes bien, se trata de ofrecer una visión de conjunto del yo desde sus dimensiones propias y siguiendo una reflexión fenomenológico-realista en orden a valorar la coherencia de la crítica que podría anteponer esta corriente a la posición natorpiana de incognoscibilidad del yo como objeto de la conciencia y, por tanto, nunca cognoscible como sujeto, en su ser correspondiente y según un conocimiento adecuado.

c) De la relación entre los afectos espirituales y el yo

Pero ¿qué hay de las vivencias afectivas? ¿en qué medida soy responsable de *mi* compasión, de *mi* amar a una persona o no hacerlo, de *mi* alegrarme por un acontecimiento? ¿en qué medida puedo decir ‘yo me indigno’ ‘yo me alegro’ y no más bien ‘la alegría me ha invadido’ o ‘la indignación se apoderó de mí’? Esto es, ¿en qué medida se da el yo *en* estas vivencias reflexivas? ¿es el yo capaz de indignarse, alegrarse, etc.? ¿estaríamos con ello anunciando otra dimensión del yo que no fuera necesariamente la de su estar siendo agente intelectual-volitivo? Cuando hablamos de unas potencias del yo que todavía no están actualizadas, no por ello dejamos de suponer un yo como soporte de esa actualización futura. El yo, como capaz de ser agente, no tiene por qué estar siendo agente para poder decirse de él que sea un yo. Pero, a su vez, podemos también decir con propiedad que en cualquier otra vivencia no es el yo el que la ejecuta, aunque al involucrar de alguna manera su dimensión intelectual-volitiva esté ya ejerciendo de agente sobre una vivencia sobre la que propiamente no tiene poder, más que de un modo indirecto. Y esto es lo que sucede con los afectos espirituales.

El yo se ve, sin duda, afectado por sentimientos no únicamente espirituales, sino

también por los puramente sensibles o psíquicos, pero la participación que le compete en los espirituales no es de la misma índole que en estos otros, precisamente porque estos afectan a la dimensión espiritual, la más central de la persona. Estos sentimientos exigen del yo una respuesta que le hacen identificarse más con su propio ser, o bien desembocar en la periferia perdiendo la profundidad que le corresponde, dejándose llevar de sentimientos impropios a él por no permitirle manifestar más adecuadamente su índole espiritual, esto es, porque carecen de ese carácter espiritual propio del yo. Un sentimiento de derrumbe psíquico o de cansancio físico no exigen una respuesta por parte del yo como lo hacen la ira o la compasión. Y, sin embargo, ninguno de estos sentimientos, precisamente por tratarse de sentimientos, está directamente al alcance del yo, de modo que pudiera cambiarlos sin más con un mandato de la voluntad como sucede con las acciones. Aún cuando entienda la inadecuación de estos sentimientos y quiera cambiarlos, tan solo puede cambiar ciertas condiciones que podrían generar los sentimientos contrarios y deseados, pero que no garantizan —con una certeza absoluta— su aparición. Un acto de la voluntad en un yo consciente es siempre potencialmente determinable por ese yo en dichas condiciones de vigilancia; un afecto espiritual no, porque no depende ni del yo ni de su estado consciente para venir al ser. Puede muy bien estar condicionado por la acción del yo, pero no encuentra el motor de su causa en el yo mismo como sí lo hacía la voluntad.

Ahora bien, mientras que en la mayoría de los casos de aquellos sentimientos o estados psíquicos y físicos no se requiere una comprensión de la causa para que tengan lugar, en el caso de los sentimientos espirituales, la relación con el objeto que provoca en nosotros dichos sentimientos ha de ser consciente e inteligible. Esto implica que el rechazo del objeto causante del estado puede hacer desaparecer el sentimiento que nos embarga y generar el contrario, si bien no esté en nuestra mano el generarlo, sí está en nuestra mano el aceptar o rechazar la causa del sentimiento y, así, de manera indirecta, el sentimiento mismo, que aún cuando no desapareciese completamente (como sentimiento, sí en tanto que espiritual, pasando así a ser un estado psíquico puramente inmanente) quedaría censurado.

Por el contrario, nada nos garantiza que un objeto sea siempre la causa de un

sentimiento y que por ello podamos conseguir su aparición agenciándonos el objeto. El hecho de que un mendigo haya despertado en nosotros la compasión hasta ahora, no garantiza que lo haga mañana si paso por la misma calle por la que me lo encontraré, aunque habrá más probabilidades de que tenga este sentimiento si le trato personalmente que si veo por televisión todos los días la condición indigente de un mendigo, llegando a insensibilizarme. Ahora bien, si proporciono al mendigo los medios que considero necesita para llevar una vida digna de un ser humano, entonces desaparecerá mi compasión hacia ese hombre, pues ya no sería un mendigo, habiendo sido su estado indigente la causa de mi compasión. La atención hacia otros asuntos puede también desviar mi atención de la causa de mi compasión, pero no garantiza que esa compasión desaparezca en el momento en que vuelva a ser consciente del estado de ese hombre y comprenda su situación, y siempre que su estado sea el mismo. Es posible incluso que, en tanto que el objeto sea más o menos consciente para la facultad de la representación, ese sentimiento perdure sobreactualmente, en términos de HILDEBRAND³³⁸, al menos en tanto que actitud derivada del afecto espiritual, como cuando el amor espiritual hacia una persona está sentimental y emocionalmente presente en todas las acciones del que ama sin llegar a tematizarse explícitamente el objeto de su amor.

La relación del yo con estos sentimientos es la de una respuesta significativa inteligible y volitiva respecto de la causa de los mismos, pero restringida a una aceptación o reprobación valorativas de los afectos, o bien a un cambio respecto de las condiciones que parecen provocar en nosotros dichos estados afectivos. Por lo tanto, el yo se halla también, en cierta medida, en este tipo de vivencias en tanto que

³³⁸ “Somos plenamente conscientes de las actitudes que se dan en la esfera sobreactual, en el sentido de que ellas son sabidas o conocidas por nosotros. Incluso cuando no llenan temáticamente en un momento nuestra conciencia actual, siguen perteneciendo en sentido eminente a las vivencias claramente conscientes y contrastan fuertemente con las vivencias subconscientes o reprimidas, que juegan en la penumbra. La relación de estas vivencias sobreactuales con las actuales no es la que algo oculto tiene con su símbolo, sino la de un trasfondo completamente abierto. Mientras lo subconsciente o lo reprimido perturba el curso normalizado de las vivencias actuales, haciéndolo irracional, o pudiendo hacerlo, en cambio, lo sobreactual no perturba en modo alguno el curso normal de las vivencias actuales, y ni se oculta detrás ni se mezcla en su propia lógica, sino que, en el caso del amor, permanece como trasfondo bienhechor y vivificante. Ciertamente es que el amor puede absorber nuestra atención de tal manera que nos distraiga de una tarea actual.” *La esencia del amor*, trad. de Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco, ed. EUNSA, Pamplona, 1998, p. 81.

tiene que estar intencionando el objeto causante del afecto, en tanto que aprueba o reprueba el afecto generado por aquél y en tanto que condiciona la aparición o desaparición del mismo, y, por último, en tanto que se ve afectado disposicionalmente en su dimensión intelectivo-volitiva. Esto es, si siente compasión por el mendigo, su voluntad se sentirá interpelada a hacer algo, aunque de hecho no lleve nada a término, y su entendimiento se verá también interpelado a comprender la situación. También se puede ver involucrado afectivamente el yo en tanto que *quiere* verse afectado, busca ese afecto volitivamente porque el entendimiento capta el valor de dicho afecto. Mas nunca podrá causar él mismo esos sentimientos como sucede con sus acciones. Los sentimientos espirituales suponen, por tanto, una relación intencional pero no se reducen a ella y, en este sentido, el yo está dado más bien *con* que *en* el afecto espiritual. Y está dado *con* el afecto en la medida en que implica su dimensión volitivo-intelectiva.

“La intencionalidad distingue las respuestas significativas, no sólo de los puros estados (como la depresión, la alteración, el mal humor, la irritación), sino también de todos los instintos e impulsos meramente teleológicos.”³³⁹

La respuesta que constituyen los sentimientos espirituales es siempre una respuesta a un objeto en su valor, es decir, nos sacan de nuestra indiferencia racional o psíquica. A parte del problema que podría constituir la compatibilidad entre la indiferencia racional o la meramente psíquica y estos sentimientos, hemos de constatar que la respuesta afectiva aquí descrita implica un plegarse al objeto, un decir sí o no a su reclamo. Nosotros podemos sentir o no ese reclamo, pero en la medida en que lo sentimos estamos percibiendo su importancia, estamos captando el valor de la causa de nuestro sentir espiritual. Incluso el intento de ignorar esta exigencia encierra, de por sí, una valoración del objeto y de su valor en sí. Repetimos, de su valor en sí, y no meramente de su valor respecto de nosotros, puesto que se trata de una relación intencional en la cual el yo se trasciende:

“nuestra alegría es lo *principiatum* (originado) y el objeto el *principium* (originante). Por el

³³⁹ D. VON HILDEBRAND, ‘Las formas espirituales de la afectividad’ en: Revista *Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense*, trad. Juan Miguel Palacios, Madrid, 1996, pp. 9-28 (cf. en especial la p. 13). Cf. también del mismo autor: *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, trad. Juan Manuel Burgos, ed. Palabra, Madrid, 1997.

contrario, en las tendencias entelequiales y en el *appetitus* nuestra naturaleza es el *principium* y el objeto lo *principiatum*.³⁴⁰

Amor, respeto, alegría noble por contraposición a la euforia psíquica o al buen humor donde falta la relación necesaria con el objeto; arrepentimiento o misericordia son algunos ejemplos de esta relación en la cual el objeto es el originante. Si la causa del afecto estuviese en el sujeto no considerado como originante en tanto que poseedor de un alto valor, al mismo tiempo; la respuesta volitiva o afectiva no podría ser verdaderamente espiritual.

Por otra parte, es de destacar que, como sucedía en las respuestas volitivas, las respuestas afectivas tienen como condición de aparición, en tanto que respuestas espirituales, una toma de posición frente al conocimiento más o menos completo del *principium*. Los afectos no se imponen a nuestro ser exigiendo una respuesta afectiva siempre afirmativa, no se imponen al modo en que lo hace el objeto en las respuestas teóricas, como en la convicción por ejemplo. Pero se imponen a nuestro ser en tanto que afectos, pudiendo no llegar a la índole espiritual por falta de intelección del objeto y quedándose en meros sentimientos; ante el afecto espiritual, por lo dicho, no somos libres en el mismo sentido en que lo somos ante una respuesta volitiva, si bien y como ya aludíamos en la relación del afecto con el yo:

“no se hallan sin embargo en modo alguno completamente fuera de nuestra libertad. Están, en primer lugar, en el ámbito de nuestra libertad indirecta, esto es, en la medida en que, al tender a las virtudes, se halla en nuestro poder el apartar todos los obstáculos de la soberbia y la concupiscencia que estorban su fomento, y disponer con ello el suelo para aquellas. Podemos, además, con nuestro libre centro personal, sancionar o, en ciertas circunstancias, desautorizar las respuestas afectivas al valor.”³⁴¹

Otra diferencia la constituye el hecho de que en la voluntad el objeto se presenta como posible, a realizar, mientras que en la afectividad espiritual el objeto ya es real en todos los aspectos en los que ha de ser real para traer al ser el afecto en su plenitud, no precisa de ser realizado porque precisamente es su darse como algo completo el que es causante del sentimiento; mientras que la voluntad causa el objeto de su intención. Se ama a otra persona por su ser, no por lo que ha de llegar a ser, aunque porque se la ama

³⁴⁰ Ibid., p. 15.

³⁴¹ Ibid., p. 27.

se *quiere*, se desea o se anhela que se libere de sus imperfecciones, pero este querer no priva a la persona que ama de su amor a la otra persona tal como esta se muestra. Aunque el pecador tenga pecados, su madre le quiere, y no por lo que pueda llegar a ser sino por lo que ya es, según el dicho español ‘Se ama al pecador, pero no el pecado’.

Por último, el carácter de donación de los afectos no es el mismo que el de la voluntad. Esta se muestra más independiente e indiferente respecto de su objeto; aunque puede colaborar o cooperar en la esfera afectiva para que el corazón se adecue a los afectos apropiados a su objeto, aprobando unos afectos, rechazando otros, propiciando las circunstancias que despiertan unos y alejan los otros. En definitiva, la voluntad es el guardián del corazón bajo el amparo del entendimiento. Mientras que en los afectos se trata de:

“una donación del corazón. Todas las respuestas afectivas al valor poseen una plenitud de que carece la voluntad. Son voces del corazón, a las que les es propia una calidez peculiar.”³⁴²

Acerca de la relación del *eidos* del yo con los afectos espirituales, queda por lo dicho, la posibilidad pero no la necesidad de esta relación al modo en que, por el contrario, se daba en la sustancia, la voluntad y el entendimiento. El yo es agente en su esencia y no tiene por qué estar sintiendo nada para actuar, es más, la acción está por encima del sentimiento, puede contrariarle porque no proceden de la misma fuente. No implica necesariamente el afecto, pero tampoco lo excluye. Mientras que la acción intelectivo-volitiva procede del yo, el sentir afecta al yo y en parte se genera *en* él, pero no procede de él sino que se ve asediado por él. Es más, el sentirse afectado por ellos es consecuencia de su ubicación en la persona en su totalidad, como veremos en la comparación de los dos términos (yo y persona), y en ese sentido sí se ve ligado irremisiblemente a los afectos, pero de manera indirecta, a través de su ser *personal*.

§ 7. El yo y el organismo (*Leib*).

³⁴² D. VON HILDEBRAND, *Las formas espirituales de la afectividad*, p. 23.

Pero el yo también se relaciona con el mundo corpóreo por cuanto que soy yo el que intenciono los objetos del mundo externo y yo el que mueve mis miembros hacia una acción que expresa mis intenciones, entre otras cosas. El yo es agente pero no sólo a efectos espirituales sino también con una intencionalidad hacia la transformación del mundo que le rodea y, en este sentido, se puede decir que tiene cierta experiencia de lo corpóreo. No hablamos aquí de un contenido meramente fenoménico de lo corpóreo conforme a la reducción monista natorpiana ni de un vivenciar psíquico pero orgánico reducible al contenido de la conciencia. Nos referimos a la originalidad del experienciar orgánico y a la condicionalidad corpórea del yo. Si nuestro yo concreto no tuviese conexión alguna con el cuerpo ¿cómo podría tener esa vivencia del tiempo transcurriendo en un espacio, o clasificar las vivencias de lo que en este lugar ha sucedido como ‘pasadas’, ‘presentes’ y ‘futuras’³⁴³ respecto de algo externo, y tener también cierta vivencia espacial de limitación? El yo, como agente, es un sujeto volitivo-intelectivo pero, además, experimenta en sí mismo la limitación de no poder intencionar los dos posibles sentidos de una proposición al mismo tiempo, la limitación de no poder autodeterminarse por cosas distintas a un mismo tiempo y en un mismo sentido (yo puedo querer ponerme en camino para alcanzar otra meta, la de ver un paisaje, pero lo primero estaré intencionándolo como fin próximo al servicio del fin último de mi acción, esto es, ver un paisaje), incluso de no poder mover su cuerpo para la ejecución de dos acciones en el mismo presente. Entendemos que esta limitación le viene en parte impuesta desde fuera pero, también le configura en su forma de actuar. Es más, la vivencia de un estar fijado de manera propia de las disposiciones psíquicas que atribuimos al yo, lo que le separa de los demás seres también en el tipo de vivencia más o menos indirecta, su aislamiento metafísico, su propia vinculación a sí mismo, se debe en gran medida precisamente a su corporeidad³⁴⁴. No es imaginable esta especial

³⁴³ Cf. Max SCHELER, *Ética*, p. 548. También:

“Si eliminamos, pues, el depositario orgánico del yo en general y la intuición interior con él dada [...] el acto sólo de la intuición interna [...] *podría* alcanzar por sí solo a *toda* vivencia psíquica de ese yo concreto con *idéntica* inmediatez, y podría dar los contenidos del pasado y del futuro con *igual* inmediatez que los del presente. Mas, puesto que al yo va unida —esencialmente— una somaticidad, resulta esto imposible.” *Ibíd.*, p. 610.

³⁴⁴ Cf. E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, Obras Completas, vol. II, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005,

fijación espacio-temporal en un espíritu puro que bien podríamos imaginárnoslo incapaz de dos actos intencionales respecto de los sentidos de una proposición a un mismo tiempo. Gracias al cuerpo, el yo que lo vivencia como organismo (*Leib*)³⁴⁵, puede comunicar sus impresiones a los demás, sus intenciones, sus pensamientos, aunque también gracias a él se aísla en su *interior*. ¿Cómo de otro modo explicaríamos las vivencias que tenemos de otros seres individuales y cuya originalidad nos impide reducirlas a una mera proyección de nuestro vivenciar? ¿Cómo entenderíamos la vivencia de nuestra interioridad tan fijada en nosotros mismos y distinta del resto de vivencias, si no fuese porque hay una exterioridad en la cual ocupamos un puesto y que nos delimita del resto de seres vivos e inertes? A pesar de que en un espíritu puro sea concebible cierta limitación y fijación sustancial del ser en sí mismo, no me parece concebible la no transparencia entre dichos espíritus que se da entre los humanos³⁴⁶. Así, nos sorprendemos ante determinadas actitudes expresadas corporalmente por otros porque la percepción de las mismas nos aporta algo nuevo, un elemento que no procede de nosotros y del que tenemos información por mediación del cuerpo. Lo mismo sucede en el caso de nuestro yo que vivencia orgánicamente tanto lo que afecta a su cuerpo como lo que expresan otros cuerpos. Es cierto que este yo que ahora escribe está dotado de una independencia inusitada respecto de lo corpóreo en comparación con el resto de seres vivos; puede dominar sus sentidos, sus instintos más básicos, sus movimientos, en una palabra, puede dominar el cuerpo pero seguirá siendo *su* cuerpo y un cuerpo que también configura su yo por medio del vivenciar orgánico. Unos cuantos virus en nuestro organismo pueden hacernos vivenciar nuestro cuerpo como dolorido, cansado y mareado, y mi yo no es ajeno a esta vivencia psíquica, a este estado anímico, pues un estado tal suele dificultarnos en primer lugar la capacidad de abstracción, ideación y memorización. Es por este vivenciar que su modo de poseer el cuerpo no es el mismo que su modo de poseer un ser inerte cualquiera del mundo

p. 822.

³⁴⁵ Según la diferencia establecida al tratar acerca de la distinción entre lo físico y lo psíquico, conforme a la cual no identificábamos al *Leib* con el *Körper*, pero sí lo entendíamos como un modo de ser suyo. Este modo de ser psíquico del cuerpo humano corresponde a la experiencia de lo orgánico en nosotros.

³⁴⁶ Esto se verá más claro al abordar la noción de espíritu en el párrafo dedicado a su confrontación con el yo en el siguiente capítulo.

externo como pueda ser la silla en la que se encuentra sentado. Es más, su fuerza está *condicionada* por la fuerza que le transmitan las funciones más elementales de su organismo. Tomando un ejemplo bastante gráfico de E. STEIN, podemos afirmar con ella:

“El frescor y el cansancio no son únicamente estados del cuerpo, sino que lo son a la vez del ‘yo’. Son un vivenciar de sí mismo, sentimientos vitales del ‘yo’ –y a la vez sobre el cuerpo, difundidos a través de él, no localizados en ningún lugar como lo están las sensaciones, sino que lo llenan total y enteramente. Así que en ellos se manifiesta, además de una *energía vital orgánica*, una *energía vital psíquica*, y su efecto se muestra en la índole del trascurso de la actividad del ‘yo’, no sólo de las actividades corpóreas, sino también de las actividades espirituales.”³⁴⁷

El *eidos* del yo no mantiene relación alguna necesaria con lo espacio-temporal, pero tampoco implica contradicción el que la singularización de esta idea muestre rasgos de esta íntima relación³⁴⁸. No intuimos la esencia del yo con un color verde o una extensión, o bien simplemente exigiendo la presencia de la esencia de lo material. Por tanto, no hablamos de un yo concreto verde o extenso, pues esto contradiría su esencia espiritual, pero sí hablamos de un yo sin fuerzas, de un yo ausente, de un yo lento, de un yo sintiente. Y, en la realidad existencial particular de nuestro yo, nos encontramos con una serie de fenómenos que nos anuncian que esta relación no sólo se da, sino que configura al yo mismo, traspasando ciertos caracteres de lo orgánico, si bien no en el sentido propio de lo material. El yo no es elástico, no es sólido o gaseoso, no es medible en términos de espacio, tiempo, velocidad, masa, etc. pero *decide con una determinada fuerza* que, como en el caso del cuerpo infectado de virus, está *indisolublemente unida a una fuerza vital orgánica*; se encuentra limitado espacialmente; toma decisiones respecto de la expresión corporal de sus intenciones; se enfrenta con la resistencia que lo corpóreo propio y ajeno del ser-ahí ofrece a los impulsos de alguna manera también inscritos en el yo, por cuanto que disponen nuestros actos volitivo-intelectivos. El yo no se extiende en el espacio, pero se ubica en un cuerpo que sí se extiende. Y, sin embargo, también en esto muestra el yo cierta

³⁴⁷ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 795.

³⁴⁸ MILLÁN-PUELLES, en su libro *La estructura de la subjetividad* llega a afirmar: “lo imposible es tan sólo que haya un ser esencialmente unitario que sea a la vez puro espíritu y mero y simple cuerpo”, p. 397.

independencia soberana, por cuanto que podemos decir de alguien ensimismado que está ausente, nosotros mismos nos olvidamos de nuestra ubicación espacio-temporal en nuestras ensoñaciones o abstracciones más elevadas, se nos olvida incluso el dolor corporal, aunque sigan presentes sus causas físicas, etc. Esto es, un estado vital espiritual provocado por intervención directa del yo puede muy bien generar un estado psíquico tal que varíe y transforme el estado físico del sujeto o, al menos, su vivencia de tal estado. Y ¿cómo podría explicarse esta influencia si no se da un tipo de unidad entre el yo y el cuerpo que permita dicha ósmosis? A la inversa, aunque los estados psíquicos que proceden de estados orgánicos (el cansancio, por ejemplo) no emerjan del yo ni se ubiquen en él en tanto que agente ya potencial ya actualmente, sí constituyen sus disposiciones que también podrá modificar, aunque la influencia primera de tales estados como motores del yo sea automática. El yo, sin duda, en sus capacidades, podrá rechazar esas disposiciones, ponderarlas, dejarse llevar por ellas, pero, en cualquier caso, en su reacción ante ellas, se transforma. No se puede evitar la presencia primera del estímulo, pero sí se puede reprochar, renunciar a las acciones a las que nos impulsa, etc. al modo en que sucedía con la acción del yo en los afectos espirituales. Precisamente a la presencia de fuerzas impulsivas primigenias que disponen mi yo se debe gran parte del temperamento particular de cada yo, mientras que el carácter se forma por la respuesta o no del yo a dichas fuerzas y a la aparición de los diferentes estímulos circunstanciales. El yo toma parte tanto de los sentimientos corporales que dependen más directamente del cuerpo como es el caso de un dolor de muelas, como de los sentimientos más propiamente psíquicos (una depresión, un estado del humor, una apatía) y, con más razón de los sentimientos espirituales que precisan, para su aparición, de la actividad consciente e intelectual del yo.

El yo será tanto más yo cuanto más propiamente pueda intervenir en estos estados como agente, pero ontológicamente no deja de ser de alguna manera un yo presente en dichos estados, y no sólo en tanto que consciente –así, la fuerza del yo también puede haber experimentado una variación al salir de una enfermedad en la que hemos estado

inconscientes³⁴⁹-. Y esta presencia del yo, también en tanto que dotado de una fuerza vital orgánica, es la que ha de poder constatarse en la experiencia del transvivir si queremos dar una respuesta distinta a la del reduccionismo natorpiano.

A modo de inciso, y aunque ya tratamos este tema al hablar de la vida del yo y su fuerza en este mismo capítulo, recalcamos que la fuerza del yo en tanto que actúa intelectual-volitivamente, trascendiendo todo lo orgánico, se presenta con carácter espiritual, a diferencia de lo que sostiene SCHELER en su último tratado antropológico – *El puesto del hombre en el cosmos*-, donde afirma que el espíritu carece originariamente de todo tipo de energía, aunque no de ser y de leyes propias. Salvando las distancias terminológicas y otras diferencias respecto del pensamiento scheleriano, considero que la constante vital de cada individuo y las disposiciones que podemos llamar naturales en sentido amplio no pueden deberse a otra cosa que a la dotación del ser del yo de una cierta energía. El yo transformaría después las otras energías que en él desembocasen a favor o en contra de la actividad espiritual, pero esa constancia en las disposiciones personales me lleva a presuponer, más bien, una energía originaria en el yo, por contraposición a SCHELER. Es más, en ocasiones, cuando parece que la fuerza biológica ha desaparecido del individuo, la persona parece sacar fuerzas de flaqueza para emprender los actos volitivos más heroicos.

§ 8. Del estatuto ontológico del yo concreto y del *eidos* del yo.

En el mismo momento en que alcanzamos cierta comprensión del yo por la cual podemos afirmar algo no tautológico acerca de él, estamos captando dicha noción dentro de una cierta unidad. Alguien podría argüir que dicha unidad se adquiere por la suma de una serie de estados discontinuos, como si fuera resultado de dichos estados. Se trataría en ese caso de una unidad artificial, de una sensación irreal de unidad, o bien de una unidad proporcionada desde fuera al supuesto sujeto. Pero, como ya hemos

³⁴⁹ “Con todo sentir [...] se halla asociado o, expresándolo más correctamente, se da a la vez un sentimiento, un estado del ‘yo’, que agita su corriente vital y que en su descarga provoca un cambio.” E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 803.

indicado, es a un único y mismo yo que aplicamos la responsabilidad de acciones que se suceden en tiempos y lugares distintos, así como los actos inconscientes. Dichas acciones son las que, antes bien, resultan de la unidad primigenia. Sin embargo, no es gracias a esta reflexión analítica del uso coloquial del lenguaje al hablar del yo por lo que entendemos que la idea de yo se nos presenta a modo de contenido unitario de la conciencia misma que lo aprehende. Es la misma realidad la que nos ayuda a descubrir su presencia real en la experiencia del transvivir. Y respecto del *eidos* del yo, también es una determinada esencialidad la que intuimos en su necesidad, implicando la idea unitaria del sujeto. Una necesidad que no podemos atribuir a nuestra configuración psíquica. No depende de nuestro modo de pensar fáctico ni del mundo circundante el que una cosa sea así y no pueda ser de otro modo en sí. Pues bien, si percibimos en el yo que algo es así y no puede ser de otro modo, como el caso de que sólo en el marco del *eidos* del yo se entiende la esencia de la responsabilidad, entonces estamos intuendo algo acerca de una esencialidad o esencia necesaria.

Esta unidad eidética nos presenta a un yo agente que, como yo concreto, es capaz de ejecutar actos y acciones de los cuales asume una responsabilidad. Esta aserción implica dimensiones esenciales de la misma idea del yo: un estado ontológico determinado y otro moral, derivado en parte del primero, debido a las capacidades que implica (libertad, racionalidad, sujeto al que se le atribuyen ejecuciones, conciencia, entre otras). El yo concreto es espiritual en tanto que dotado de entendimiento y voluntad, y es bueno o malo conforme al uso que haga de esas facultades. Entendemos que esta valoración moral implica la explicitación de una ética que no podemos llevar aquí acabo. Sin embargo quede anotado, junto con lo especificado en las aclaraciones preliminares, que la mayoría de los fenomenólogos realistas que aquí se nombran han hecho explícita una concepción ética que admite esta calificación en términos absolutos. En definitiva, el yo concreto, se presenta con un contenido rico en cuanto a capacidades y relaciones que lo colocan fuera de la denominación de una forma meramente abstracta y vacía, como pretendía P. NATORP. El yo así entendido como idea no es, sin embargo, el yo que se nos ofrecía en el sujeto concreto.

El yo eidético o, más bien habríamos de decir, el *eidos* del yo es dado al sujeto de un

modo objetivo, enfrentado al sujeto (*gegenüberstehend*) de un modo específico, independiente del mismo acto de captar del sujeto, se presenta ante él como una esencia necesaria en la que se dan y a la que se ligán estados de cosas necesarios como aquel por el cual el yo no puede actuar libremente si no se puede decir de él que contenga una dimensión volitiva entendida como *causa sui*; o bien la necesidad de poder entender para poder querer libremente; o la de que un acto de intelección requiera de la asunción de un yo del cual se pueda decir dicho acto; se trata, por tanto, de una serie de estados de cosas que se sitúan más allá de la arbitrariedad creativa del sujeto que los capta. Esta necesidad y la alta inteligibilidad de la esencia así como de los estados de cosas, son impuestos al sujeto ‘desde fuera’, le vienen dados sin posibilidad de cambio. Este *eidos* del yo, por tanto, no es el yo concreto al que se le atribuyen tal o cual actividad en la realidad, sino que las propiedades o facetas que en él se captan son mucho más esenciales y generales. De hecho son aplicables a cada uno de los seres reales individuales concretos que nos encontramos en la realidad y que singularizan su esencialidad, pues se trata de las esencias necesarias invariables que parecen dar forma a la misma realidad, y que intuimos en cada esencia concreta y particular. Esto no impide, evidentemente, que el yo concreto que piensa o contempla esta idea no la vivencie y asimile de un modo subjetivo, pero como idea, no se trata de una vivencia de algo concreto sino de la vivencia de su necesidad, en tanto que totalmente independiente en su *Wesen* del yo concreto, esto es, el *eidos* del yo no es transvivido por el yo concreto, no se le presenta a la conciencia colateralmente, sino frontalmente como cualquier otra esencia necesaria. El *eidos* del yo considerado en este momento desde el punto de vista vivencial se presenta como objeto contrapuesto al yo concreto con una independencia debida a su necesidad que la subjetividad del yo no puede manipular, no puede subjetivar gnoseológicamente. El ‘ser sujeto’ del *eidos* del yo corresponde al contenido de la idea, a la relación de la esencia de yo con la esencia de sujeto incluida en aquel. No hablamos aquí, por tanto, de un concepto general y abstracto del yo sino de un estado eidético correspondiente a la idea o esencia necesaria del yo. El yo aquí no sería una mera construcción conceptual de la mente humana sino una idea con estatuto ontológico propio.

El yo concreto, por contraposición, posee una esencia o forma particular existente en este mundo real, que es la del ser agente en acto o en potencia de cada individuo y cuya realidad podemos transvivir o vivenciar *en* las vivencias mismas descritas con anterioridad (en el querer, en el entender y, en parte, en el ser afectado). Pero la esencialidad o *eidos* del yo a la cual remite esa esencia, los estados de cosas necesarios que captamos en la experiencia del yo concreto, se dicen con propiedad de un mundo necesario que intuimos y al cual adscribimos la presencia de un *eidos* del yo, de la esencialidad del yo.

Ahora bien, si la idea se distingue de la nada en que es algo, ese algo tiene que tener un grado de existencia tal que le permita no ser reducida a dicha nada. Como decía HILDEBRAND, del hecho de que no podamos asignar un lugar ontológico a las esencialidades necesarias no se deduce su inexistencia en general, sino que se nos muestran como seres ideales irrevocablemente existentes en su necesidad. Si bien su existencia sea ideal³⁵⁰, no individual, en tanto que constituyéndose en ente concreto. Es más, si en la esencialidad del yo están incluidos todos los rasgos necesarios del yo en su máxima inteligibilidad, esto es, en su máxima perfección, en tanto que no están limitados por la contingencia de lo particular, entonces el *eidos* del yo estará dotado de un significado y de un ser más ricos que los que posee su existencia individual, de carácter más fundamental. El yo concreto incluye, sin duda, una forma en el sentido descrito, pero no una forma ideal sino real en tanto que particular.

Del mismo modo, el *eidos* del yo no presenta ni el ser de la forma real existente de la que dispone el ser real existente ni el ser de la mera posibilidad, tampoco es una propiedad trascendental como resulta evidente por no ser atribuible a todos los seres sino a un número muy restringido pero selecto de ellos. Pues todos los seres están supeditados a las propiedades trascendentales, pero también determinados de tal modo que se diferencian unos de otros sin tener que constituir esto necesariamente una limitación de finitud, pues la delimitación de la esencialidad no implica automáticamente la finitud del ser concreto del que se dice tal esencia. Así, podríamos considerar la existencia de un yo concreto con todos los caracteres hasta ahora

³⁵⁰ Cf. también J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, pp. 490-ss.

descritos, que se diferenciase de otros seres en su género y en su especie, los cuales, por tanto, constituirían un límite a su existencia, pero que fuese ilimitado en la capacidad de sus propiedades e incluso en su carencia de origen y término existenciales.

Por otra parte, en términos de Jean Héring³⁵¹, el *eidōs* del yo tiene un qué pero no un cómo en el sentido del *poion* accidental presente en los seres concretos que performa. Esta accidentalidad no está presente en el *eidōs* del yo, en el cual sólo encontramos un *ti* a-circunstancial, un qué. *El poion o cómo del yo concreto se configura sobre la base que constituye el ti del eidōs del yo pero no configura a este ni le pertenece.* Lo que importa en el *eidōs* del yo, por tanto, es el *ti*, su estatuto ontológico en tanto que esencia necesaria. La realidad que más se acerca a este *ti* del *eidōs* del yo en el mundo real concreto sería el núcleo de la esencia del yo concreto en su más plena actualización por contraposición a una mismidad más o menos arbitraria que envolviese a este yo circunstancialmente. Es este qué del *eidōs* del yo el que confiere unidad al ser de esta esencialidad en tanto que esencialidad, así como le confiere también inteligibilidad y necesidad esencial por contraposición a un ser-así caótico contingente. Y esta necesidad que dota al *eidōs* del yo de atemporalidad – pues es así siempre y nunca podría ser de otro modo, conforme a la necesidad metafísica – brota de su ser esencia necesaria (*notwendige Wesenheit*), su conocimiento es, por tanto, un conocimiento de algo *apriórico*. Y es aquí donde se ubica el estatuto ontológico propio del *eidōs* del yo. Su ser es un ser ideal pero necesario absolutamente, atemporal, esto es no finito (en tanto que no tiene ni origen ni término), invariable, altamente inteligible, unitariamente determinado, lleno de sentido, con una unidad y coherencia internas en grado máximo si lo comparamos con los otros tipos de seres que no de ideas. Y aún en el ámbito de los seres ideales habría que destacar el *eidōs* del yo frente a objetos ideales como los colores o los números que, en su estatuto ontológico de necesidad y autonomía, presentan una inteligibilidad menos rica en contenido.

Así, el *eidōs* del yo por su clasificación de esencia necesaria según su ser, está dotado de un sí mismo cualitativamente determinado y delimitado, de una autonomía y

³⁵¹ En la obra citada: *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea.*

subsistencia propias no comparables en su unidad a las del objeto ideal (números o colores por ejemplo). Si bien el *eidōs* no dispone de la autonomía de los seres reales existentes que *son* lo que se dice de ellos que son por su especificidad (esto es, que *realizan* existencialmente su ser agentes), no necesita de un ser real para venir a ser plenamente lo que es. La inteligibilidad del objeto que nos ocupa se debe en primer lugar, como en toda idea del mundo noético, a su ser precisamente objeto inaccesible a los sentidos pero adecuado al conocimiento intelectual. Mas este sentido de lo inteligible es demasiado formal y requiere de la complementariedad de otro sentido: su ser fundamento ontológico esencial de la realidad gracias a su independencia del mundo real de los sentidos, a su inmaterialidad y a su invariabilidad, además de a su idealidad ya apuntada que es independiente de que existiese o no una realidad externa a ella de la cual tuviese que ser fundamento de inteligibilidad.

En un primer momento, el *eidōs* del yo se nos impone con cierta consistencia firme que nos anuncia una invariabilidad propia de las sustancias que subyacen más allá de la variabilidad de los accidentes. El yo es sujeto de predicación, pero él mismo no se predica de otra cosa. Este yo no consiste meramente en existir eidéticamente en un modo hermético o meramente formal. De él podemos decir más cosas, aparte de que afirmemos que ‘existe’ eidéticamente; podemos afirmar que es consistente en sus relaciones esenciales. Si bien no se le atribuyen accidentes³⁵² por hallarnos en el plano de las esencias necesarias, no por ello enmudecemos ante él. La originalidad (*Urphänomenalität*) de las esencias necesarias no impide el hablar de los estados de cosas necesarios que encierran y que se establecen entre ellas, no reduciéndose a la suma de los mismos. De hecho, la fuente de dicha consistencia y unidad es la que confiere a la esencia el nivel más alto de inteligibilidad: el núcleo de la esencia. Ya hemos llegado en gran medida a este núcleo después del análisis desarrollado en este

³⁵² Accidentes se entiende aquí en el sentido de elementos accesorios inhiriendo en las esencias necesarias, puesto que lo único que contienen dichas esencias o le es esencial o no está contenido en ellas. No me refiero, por tanto, a aspectos o relaciones ‘materiales’ de las esencias necesarias como puede ser el hecho de que de la esencia del color naranja se derive un orden por el cual dicha esencia se halle entre otros dos colores igualmente ‘materiales’ y esencialmente necesarios. Aún cuando en el yo no podamos acudir tampoco a este tipo de esencias ‘materiales’. De hecho, al hablar de un yo sin relación alguna con la materia como podrían ser los ángeles, se nos hace más patente la no materialidad o accidentalidad del mismo *eidōs* del yo.

capítulo. La significatividad, importancia y necesidad del yo concreto constituyen asimismo un acceso a la inteligibilidad del *eidos* del yo.

Este *eidos* del yo implica en sí una serie de esencias sin las cuales no tendría ningún sentido hablar del yo, tampoco del yo concreto como son la conciencia, la intencionalidad, el entendimiento, la voluntad, y la libertad –si bien estas esencias pueden mostrarse en él únicamente en tanto que en potencia-. En la esencialidad, dichas facultades no aparecen ante nuestra mente como potencialidades desarrollándose sino al modo de esencias incluidas en el *eidos* del yo; en su plenitud, en su perfección, y, por tanto, en su invariabilidad. No pretendemos aquí, sin embargo, elaborar un tratado acerca de cómo esas potencialidades vengan a reducirse a una unidad tan consistente como es la del yo. De lo que se trata aquí es de ir al fenómeno originario y de constatar su realidad por medio de la intuición intelectual para lo cual nos ayuda, sin duda, la observación del yo concreto.

Es precisamente esta autonomía del *eidos* del yo la que nos lleva a afirmar su existencia ideal. Donde su ser consiste en un *reines Sinnsein*³⁵³ objetivo más que en un ser real tanto tiempo como no identifiquemos este su ser meramente objetivo con una realidad igualmente ultramundana pero cuyo ser estaría lejos de reducirse a dicha entidad en sentido ideal. Omitimos aquí cualquier conjetura acerca del modo en que dicha identificación pueda tener lugar³⁵⁴. Esta omisión no quita, sin embargo, para hablar de una existencia ideal del *eidos* del yo, análogamente a la existencia real del yo concreto. Una existencia de mayor grado ontológico que la existencia de lo meramente posible o del objeto cuyo existir depende del estar siendo intencionado por nuestra conciencia, y, por otra parte, menor que aquella de la que goza el objeto real en cuestión.

Es en este ser ideal del yo donde se fundan leyes esenciales igualmente necesarias como la que afirma que todo acto volitivo o intelectivo consciente precisa de un yo que lo ejecute. Esto es así y no puede ser de otro modo precisamente porque los elementos en los que se funda este estado de cosas son esencias necesarias. También constituye

³⁵³ Cf. J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 215.

³⁵⁴ Cf. J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, pp. 217-218.

un estado de cosas necesario el que el mismo yo precise del acto reflejo y, por tanto, de la conciencia, para tener presente su propio ser *ante* él mismo. También decimos que la ‘conciencia de’ lo es de un yo en relación con algo que se le antepone, ninguno de los dos términos de la relación puede faltar en el momento de traer a colación la conciencia, siguiendo la misma argumentación de P. NATORP. Es por todo lo hasta ahora expuesto que el yo concreto acompaña todas sus acciones. Cuando hablamos de acciones nos referimos a las intelectivo-volitivas que, por tanto, conllevan la intencionalidad consciente del yo. La cuestión es en qué sentido acompaña sus acciones, si únicamente como condición formal o si, además, experimentamos este acompañar nosotros la ejecución de nuestros propios actos. Ya, en parte, venimos concluyendo que se trata de un acompañamiento ontológico y vivencial del que el yo tiene conciencia atemática o colateral, un acompañamiento del cual se puede decir que el yo más que ‘tener conciencia’ de él, lo experimenta.

Volviendo al tema del lugar metafísico del *eidos* del yo; el yo concreto lo vemos, lo sentimos, lo experimentamos, incluso DESCARTES afirmó la evidencia y certeza absoluta de su existencia real, pero ¿qué tipo de existencia tienen estas esencias necesarias? ¿se encuentran como suspendidas en el aire independientemente de cualquier otro ser? ¿tienen subsistencia propia? ¿o dependen de una voluntad divina creadora³⁵⁵? Si hemos dicho que son necesarias, entonces el *eidos* del yo, en tanto que esencia necesaria, no depende de los caprichos de la voluntad de un Ser superior dado que su necesidad es una necesidad metafísica. Su necesidad esencial haría que dicho ser tuviese que someterse a esta idea que se le impondría sin poder hacer nada puesto que –dado su carácter de esencia necesaria– es así y no puede ser de otro modo ahora y desde siempre. El *eidos* del yo subsiste por sí mismo, en su invariabilidad e incondicionalidad³⁵⁶ para su validez, en su necesidad absoluta que no admite

³⁵⁵ El mismo DESCARTES parece adoptar esta postura en su correspondencia con Mersenne entre 1630 y 1631, así como en su carta a Arnauld del 29 de julio de 1648 (AT, t. V, p. 224), si bien podemos deducir lo contrario de algunas afirmaciones de la *Quinta Meditación*. Para una mayor profundización en la relación voluntarismo-necesidad de las esencias: cf. epílogo de la 2ª edición de: J. SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, ed. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000. Cf. también: J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, cap. 1.

³⁵⁶ Cf. J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, pp. 197-ss.

excepciones, independientemente incluso de la propia abstracción del espíritu humano. No depende, por tanto, de que un espíritu la intencione para venir a ser lo que es y como es: una esencia necesaria, a pesar de que su inteligibilidad remite a la posibilidad por parte de un espíritu de inteligirla, pero esta posibilidad está encerrada en la esencia misma en cuestión. Tampoco depende de la existencia de cualquier otro ser para ser lo que es y como es, al modo en que hablamos de la necesidad condicionada por la existencia concreta como cuando decimos que *si* una persona ‘x’ existe, *su* duda necesariamente presupone *su* existencia, donde la existencia de la duda de esa persona está condicionada por la existencia de la persona misma, más toda vez que se reconoce la existencia de la duda, se ha de deducir necesariamente la existencia de una persona que duda. Pero la verdad del *eidos* que ahora nos ocupa no remite a condicionamiento alguno. Como las demás ideas necesarias, no es producida, sino descubierta, en su necesidad metafísica, por el ejercicio de la intuición intelectual. La objetividad e increabilidad inusitadas que muestra el *eidos* del yo impide la intromisión de un espíritu manipulador del mismo. Puesto que, si hubiesen sido creadas, sería posible pensar, por ejemplo, que un acto justo no tendría por qué ser llevado a cabo por un ser libre, sino que podría ser llevado a cabo igualmente por un ser totalmente determinado en su actuación. Mas no se trata aquí de una imposibilidad de nuestra estructura mental el no poder pensar las cosas de otro modo en el ámbito de las esencias necesarias, sino de un contacto directo con esta realidad, esto es, de una capacidad del hombre de ir más allá de sí mismo para captar las esencias necesarias en una intuición o contacto inmediato por el cual se nos impone una verdad tal desde fuera³⁵⁷. Pero ¿qué ocurriría si esta idea formase parte de la misma identidad divina, de aquel Ser superior, dependiendo tanto de su ser como de su entendimiento hasta el punto de recibir su necesidad metafísica de esta identificación? Esta posibilidad parece que, cuanto menos, no encierra contradicción alguna con la invariabilidad metafísica de las esencias necesarias y, por tanto, tampoco con la necesidad de la esencialidad del yo. Volveremos a tocar este punto al hablar de la perfección del yo, lo que aquí ha de quedar establecido es que la autonomía ideal con la que estas esencias necesarias se

³⁵⁷ Cf. Cap. IV, § 1 de esta investigación.

muestran a nuestro entendimiento nos es patente. Como ya dijimos, el que no encontremos un lugar donde colocar estas ideas en el mundo suprasensible no nos obliga a negar su existencia necesaria y altamente inteligible.

Pasamos ahora a tratar otros aspectos de esta comparación entre el yo concreto y el *eidos* del yo.

a) El yo concreto es individual mientras que el eidos del yo es universal

Dicho de otro modo, todo lo que se dice del yo concreto en cuanto a su ser esencia *particular* del hombre, se dice de *este* hombre y no necesariamente de todos los hombres. Sin embargo, si el predicado es propiamente un predicado incluido en el *eidos* del yo y no únicamente en el yo particular, se dirá de todos los hombres con necesidad. Todo lo que se dice de la yoidad vale decirlo de todo yo particular. Pero el tipo de fuerza particular de *este* yo sólo vale atribuírselo a *este* yo, las acciones y la relación de *este* yo con *su* corporeidad y el cómo afecte esto a la esencia concreta de ese yo se afirman o se adjudican a *este* yo, porque sólo *este* yo y no otro tiene *este* cuerpo y no otro, si bien no por necesidad metafísica sino *de facto*.

Además, y puesto que se trata de una esencia existente entre lo concreto, se puede decir de ella que la individualidad es un componente importante de su ser. La principal aportación aristotélica a la comprensión del hombre es la siguiente: el alma humana es la *forma* del cuerpo humano. Ahora bien, y como ya quedó discutido, si entendemos la forma con otros rasgos, como explicaremos más detalladamente, aceptando al yo como forma fundamental del alma, no será únicamente la materia la que individúe sino también la misma esencia del yo junto con ella dentro del marco ontológico del alma. Tampoco es la existencia aquello por medio de lo cual una supuesta esencia general de yo al modo de un yo transcendental viene a ser algo individual difuso. La esencia real del yo es individual, esto es, me permite ser responsable de *mis* actos como intransferibles a otro yo, al delimitar mi ser respecto de los demás yos, como veíamos en la consideración de la sustancia como *Individuum*.

b) El yo concreto posee una dignidad, el eidos del yo es en sí mismo el valor

ontológico en la idealidad que el yo particular singulariza dotándole de su dignidad ontológica

En tercer lugar, tal esencia, por ser de lo que es, un ente dotado de capacidades espirituales, se presenta con una dignidad especial. Dignidad en el sentido hildebrandiano de importancia positiva especial. Un valor de cierta categoría superior a otros valores que podemos encontrar en otros seres vivos, en otros entes inertes, tanto en objetos artificiales como en los naturales. Ahora bien, esta dignidad especial procede, por una parte, de un fundamento ontológico común a todos los yos, la yoidad, pero encarnado y emanando de modo concreto de cada uno en su esencia particular. Por otra parte, podemos hablar también de una dignidad con fundamento en su ser consciente de los actos que proceden de lo que damos en llamar la personalidad del yo concreto. En tercer lugar, esta dignidad puede surgir de la moralidad del yo que procede de dicha personalidad y que, al mismo tiempo, la configura; es la capacidad del yo para superar su modo de ser mismo (sus inclinaciones, disposiciones, temperamento, hábitos, etc.) desde lo más profundo de sí para construir una buena parte de su personalidad. Y en último término nos encontramos con la dignidad procedente del ser amado en el que se encuentra envuelto el yo concreto³⁵⁸. Mas esta

³⁵⁸ No es que estas dignidades sean cuatro dignidades separadas en el hombre, sino que todas ellas forman una única y misma dignidad del yo concreto con nombres y apellidos. Ahora bien, no necesariamente crecen de manera proporcional: la dignidad moral de un inocente injustamente condenado puede crecer considerablemente en proporción inversa a la disminución de su dignidad social (los ejemplos de Sócrates y Jesucristo pueden ser elocuentes a este respecto). Y, sin embargo, la relación indisoluble entre los diferentes tipos de dignidad arraiga en un sólo factor: la ontología común a todos los yos, al modo en que J. CROSBY afirma:

“El mérito moral de una persona parece actualizar en cierto sentido su valor ontológico como persona, y es por eso por lo que podemos reconocerlo más claramente en una persona moralmente valiosa. [...]

Podemos decir lo mismo no desde el punto de vista del valor ontológico de la persona, sino del valor moral mismo. El valor moral se individúa en cada persona moralmente valiosa de modo que cada una tiene su valor moral de un modo propio e irrepetible.” *La interioridad de la persona humana*, pp. 294-295.

No es este el lugar para desarrollar una teoría acerca de las diferentes fuentes de la dignidad de la persona y sus relaciones, pero he de destacar que tras ciertas reflexiones he llegado a la conclusión de que esta dignidad social es, en gran medida, de un carácter diferente a las dignidades ontológica y moral por cuanto que no depende totalmente ni del ser ni de la acción libre de la persona, sino que puede verse disminuida por factores ajenos e incontrolables por la misma. Sin embargo, afecta al modo de respeto con el que ha de ser tratada una persona, si bien no al respeto mismo que merece toda persona por serlo. Esto es, los modos de respeto que se deben a un jefe no son los mismos que los que se deben a un compañero de trabajo y, sin embargo, el modo no proporciona mayor o menor dignidad a la persona que recibe ese respeto por parte de sus empleados. El jefe de una empresa puede ser moralmente muy

fuelle sería aplicable al yo indirectamente, en tanto que sustancia espiritual englobada en la persona, en la cual recaería directamente esta fuente externa. Y en la medida en que afecta a la persona, implica también al yo aunque de modo indirecto, por cuanto que el amar y el ser-amado se circunscriben en el ámbito de la afectividad al que el yo no tiene acceso directo pero sí como condicionador, como establecimos, y le es dado por su ser personal. Este ser amado de otros es un regalo que la persona en la que se circunscribe al yo concreto no puede manipular aunque sí merecer y el yo mismo puede promoverlo, se da desde los niveles más puramente sociales –según la consideración y el cargo que se ocupe en la sociedad– hasta los niveles más sacros desde algunas perspectivas religiosas.

No podemos hablar de la dignidad del *eidos* del yo en el mismo sentido. La dignidad de la yoidad procede no de una realidad particular sino de su idealidad, de sus perfecciones eidéticas ausentes en otras esencialidades. Pero, en ningún caso, podrá atribuírsele dignidad procedente de su estar siendo consciente o de su ser moral, ni de su ser ontológico en tanto que dotado de unas cualidades existentes, si se le podrá atribuir dignidad considerando su ‘grandeza’ como idea respecto de otras ideas cuya realización no parece que se pueda decir del mismo modo que es *absolutamente* mejor que se den que no lo contrario. La idea del yo es de una inteligibilidad tal que parece más digno ocuparse de comprender esta esencia que no de otras como los colores o los números. Esencialidades tan sublimes como las de la justicia, el amor, el perdón, etc. son impensables sin alguna referencia al *eidos* del yo, sin embargo, para esas mismas esencialidades es indiferente la referencia a números o colores. En cuanto a la dignidad del ser-amado que pueda adjudicársele a una idea, puede ser que unas sociedades valoren unas esencialidades más que otras, y en este sentido se pueda decir que la idea del yo esté dotada de una importancia positiva en unas culturas y en otras no, pero esto no resta nada a la dignidad eidética del *eidos* del yo, como sucedía con la

reprochable y, sin embargo, su función social exige un reconocimiento específico por parte de sus empleados. Entre otras observaciones al respecto, ejemplos como este me han llevado a la conclusión de que este tipo de dignidad no aumenta ni disminuye el valor de la dignidad como valor que emana de ella y por el cual ha de ser respetado, sino que afecta al modo específico en que ha de ser respetada en su función social.

dignidad ontológica del yo concreto. En el caso del yo concreto, sin embargo, esta ausencia de ser-amado puede deberse a una falta de dignidad moral por parte del individuo, aunque no siempre suceda así y, desgraciadamente, paguen con frecuencia justos por pecadores. La dignidad social del *eidos* del yo, sin embargo, en nada depende de un supuesto modo de llevar su idealidad.

c) La contingencia del yo concreto y la necesidad del eidos del yo

En la esencia del yo concreto se encuentran dos momentos de determinación de la misma: su delimitación respecto de otras esencias y su propia limitación. Si lo que entendemos por delimitación no indica en primer lugar ‘ausencia de’ sino precisamente diferencia por la presencia de una estructura inteligible y contenido internos de la esencia; la delimitación no tendría por qué hacer referencia a la contingencia del yo concreto, como sucedería con una esencia divina distinta de otros seres pero no por ello contingente y no existente por sí misma, por lo que recibiría el ser de otro distinto de él. Un posible ser absoluto tendría una esencia real existente, delimitada pero no contingente. Un ser en el cual coincidiesen esencia y existencia, que deviese su existencia a su propia esencia de modo que por ser lo que es, no podría dejar de existir ni tendría comienzo alguno. Este ente es concebible como no teniendo que estar limitado por otros seres de su misma índole, ni tampoco necesitando de otros seres para llegar a ser lo que es puesto que es posible pensarlo como habiendo sido siempre consciente de sí, totalmente actualizado y, siendo un yo personal, en total posesión de sí desde siempre y para siempre. Pero este ser no tendría por qué limitar su entidad a la idealidad, dado que su esencia coincide con su existencia, y si existe, es concreto, pertenece a un mundo real, si bien ese mundo no tenga por qué ser material o condicionado por unos límites externos a su propio ser³⁵⁹. Todo lo cual no excluye una delimitación definitoria, un qué de este ser absoluto, mas esta delimitación no

³⁵⁹ “¿cómo podría el ser de incomunicabilidad suprema, que existe por sí y que tiene su ser como radicalmente propio, tener su esencia de un modo tan parcial y haber de mirar hacia otros seres para encontrar la perfección de su esencia y de las excelencias que le son propias? ¿Cómo podría encontrar, en cierto sentido, la plenitud de su propio ser fuera de sí en otros y, aun así, al mismo tiempo, existir en sí, estando supremamente en sí?” J. F. Crosby, *La interioridad de la persona humana*, p. 307.

implicaría, así, una contingencia limitativa de su ser lo que es, sino una clasificación de sus cualidades infinitas por ser siempre y desde siempre atribuibles a tal ser. Es decir, es pensable un yo concreto no contingente y, por lo tanto, la contingencia no es un rasgo necesario del yo, no forma parte de la constitución del *eidos* del yo, así como tampoco la infinitud. Así, si se diese el caso de un yo tal concreto, divino, no contingente, entonces el carácter infinito de cada una de sus propiedades no podría pertenecer a todos los yo concretos. Porque, ¿cómo podrían ser todos infinitos a menos que coincidieran? ¿cómo pueden ser varios yo infinitamente buenos, infinitamente justos, etc. a la vez y en el mismo sentido a menos que o bien admitamos que es precisamente esa justicia la que exige la presencia de diferentes yos que realicen su justicia en sus actos de relación, pero que dicha relación se dé desde siempre y para siempre y de manera sustancial, o bien admitamos una fusión panteísta de todos los yos de semejantes características o los convirtamos en manifestaciones del yo infinito trascendental renunciando así a la sustancialidad? La limitación, en cambio, implica cierta finitud, contingencia o ‘carencia de’ y la podemos patentar en el yo concreto. Mi yo puede ser agente espiritual que mueve su propia voluntad, sus propias capacidades espirituales, pero en ningún caso es consciente de haberse dado el origen. Ahora bien, si el yo es un ente de categoría superior a la materia, tendrá que haber tenido un origen no material que, como todo proceder psíquico puro –si no ha sido material-, requiere de la conciencia, luego el yo no ha podido darse el origen a sí mismo. Un yo puro, actualizado en todas sus dimensiones, estaría igualmente en acto respecto de su intencionalidad, y, por tanto, en estado consciente. Pero, como afirma MILLÁN-PUELLES:

“Una conciencia que fuese realmente pura no podría serlo tanto de su ser (actual) como de su no-ser (pretérito). Sería siempre conciencia, y conciencia de serlo siempre.”³⁶⁰

Mi yo concreto no encuentra la causa de su ser en sí mismo, no existe por sí mismo aunque sí en sí mismo por su ser sustancial. Pero incluso si no tuviese principio ni fin, el mismo hecho de la actualización de sus capacidades presenta la carencia de ser al pasar por la auto-determinación de un no-ser a un ser. Porque este mi yo *es* y, salvando

³⁶⁰ *La estructura de la subjetividad*, pp. 84-85.

lo común a la esencia del yo, es *así* pero podría ser de otro modo. El yo concreto es, sin duda, limitado no sólo en el sentido ontológico respecto de otros seres, un sentido que puede angustiarme existencialmente³⁶¹, sino también en el sentido de su capacidad de ser consciente de su propio yo, así como en la capacidad de construir su personalidad, actualizar sus potencialidades, etc. Por muy consciente de sí mismo y de sus actos que sea, nunca podrá ser consciente de otras muchas cosas que pudo llegar a hacer y que no se le ocurrieron o no estaban a su alcance inmediato. Tampoco puede desarrollar todos los planes que se le ocurran a lo largo de su desarrollo vital, a menos de que sea muy poco ocurrente, y que ni siquiera contradicen a su moralidad sino todo lo contrario. Dos cosas igual de buenas, incluso para un mismo yo, pueden ser incompatibles en un mismo espacio, tiempo o ser, aunque no sean contradictorias con respecto al yo pensado fuera de su realidad concreta, es decir, como meras posibilidades en el mundo infinito de la idealidad y de la posibilidad. Ser padre y no serlo dedicando la vida a fines muy altruistas; estar casado y permanecer soltero; ayudar con su presencia en una ONG en Perú y en otra en Camerún al mismo tiempo y de la misma manera, etc. son algunos ejemplos que nos ayudan a ver la limitación del ser del yo concreto humano. Ni siquiera podemos ocupar nuestra mente en dos sentidos distintos de una proposición simultáneamente de manera frontal y temática. Nos experimentamos como finitos en referencia al tiempo, al desarrollo de nuestras potencialidades, a nuestra corporeidad, a nuestro ser conscientes, a la precariedad de nuestra libertad, a la dependencia de nuestra existencia.

Por otra parte, el yo concreto humano está, en cierta medida, indeterminado debido a su finitud. Si es finito no es perfecto porque podría dejar de ser, no encierra en sí todas las determinaciones propias de su ser. Y esta indeterminación ontológica conduce a la indeterminación moral. Y es que, si bien no encierra en sí todas las determinaciones propias de su ser, puede alcanzar a desarrollar algunas, al menos parcialmente. Y si ‘puede’, surge la cuestión del ‘debe’.

En un ser absoluto comunitario, como profesan algunas confesiones cristianas, el

³⁶¹ “lo que de veras me angustia no es mi peculiar no-ser todos *los* seres, sino mi no-ser todo *el ser*” Ibid., 240.

Padre no podría ser padre y a la vez no padre, pero esto no se daría por limitación de su ser sino por contradicción a su esencia, es Padre y no es Hijo, pero es ilimitadamente Padre, Padre siempre y de todo lo creado. Tampoco sería indeterminado puesto que su infinitud abarcaría todas las determinaciones divinas, en definitiva, todas las perfecciones puras, y, conforme a ellas, las perfecciones de todas las cosas. La definición aristotélica de este ser absoluto como acto puro daría respuesta a esta explicación. Este mismo ser es considerado como ilimitado en su ontos y moralidad: se le llama el infinitamente justo, el infinitamente misericordioso, el omnipresente. También en el islam se habla de su omnipotencia ilimitada, a pesar de que no podría cometer actos inmorales. La cuestión aquí sería la de si dicho ‘poder’ es un ‘poder’ desde la perspectiva moral, y no más bien un ‘poder’ que desmerecería de la infinitud y perfección de un ser tal. De ellas se dice que, por ser perfecciones infinitas es absolutamente mejor que sean que no que no sean, es infinitamente mejor lo uno que lo otro³⁶², precisamente por su carácter absoluto, necesario, sin principio ni fin, sin limitación en su perfección (el mal moral, en este sentido, no sería atribuible a un ser absoluto): siempre ha sido así y no puede ser de otro modo, se trata de un ser cuya esencia sería altamente inteligible y absolutamente mejor que sea que no que no sea y, por supuesto, absolutamente mejor que su contrario. Esto es lo que podríamos atribuir a un yo concreto ilimitado en su ser, en primer lugar, por sus rasgos ontológicos, por la moralidad de su personalidad, por su ser eternamente consciente de sus actos, sin necesidad psicológica de ningún otro yo fuera de él para venir a ser consciente de sí. Y si un yo así es posible, entonces la contingencia del yo concreto no se predica del *eidos* del yo. Esto es, no es necesario que la singularización de la yoidad sea contingente porque la esencialidad del yo no conlleva la esencialidad de la finitud, aunque sí la de una delimitación cualitativa.

³⁶² Con palabras de San Anselmo:

“¿Qué eres tú pues, Señor Dios, que no podemos pensar nada mayor que tú? ¿Qué eres sino la sumidad de todo, único existente por sí mismo, que hizo todo lo otro de la nada? Todo lo que no sea esto es menos de lo que puede pensarse, y no puede pensarse de ti. Porque ¿qué bien podría faltar al sumo bien por el que todo bien existe? Así pues, tú eres justo, veraz, feliz, y todo lo que es mejor ser que no ser; ya que sin duda es mejor ser justo que no serlo, y ser feliz que no serlo.” *Proslogion*, trad. de Judit Ribas y Jordi Corominas, ed. Tecnos, Madrid, 1998, p. 17.

En la esencia del *eidos* del yo como forma real pero no concreta de este ser en cuestión queda fuera de lugar, por tanto, la contingencia del *poion einai* de tanta relevancia para la identidad del yo concreto. Nada puede cambiar esta esencia porque en ella nada tiene que adaptarse a las coordenadas variables de espacio y tiempo, su existencia ideal es atemporal y anespacial. La importancia que adquiere el cómo del yo concreto para la constitución de su personalidad conforme a su capacidad de realizar actos conscientes, intencionales, cognitivos, volitivos y afectivos, y a su capacidad de dejarse afectar y modelar por los mismos... no ocupa lugar alguno en el *eidos* del yo, puesto que este no se despliega, no construye en él un cómo que no estuviese ya dado en su idealidad. De esta manera, al no formarse un cómo, mantiene el qué de su ser invariable pero no sólo desde un comienzo hasta un final determinado en los cuales pudiese decirse que subsiste, sino desde siempre y para siempre, precisamente porque su ser es necesario e independiente de todo acto creador. Su esencia no es una unidad considerada en el desarrollo de todas sus fases sino que es una y la misma sin despliegue ni temporal ni espacial en el mundo eidético. No puede cambiar, sino que es así siempre. Y es así no por capricho de una voluntad maliciosa igualmente eterna sino porque es un *Urphänomen*, irreductible a cualquier elemento del cual pudiera derivarse. No ha sido creada sino que viene dada con el mundo eidético del mismo modo en que se nos da con necesidad el que para que haya amor se precisen dos miembros personales y de la misma manera en que la justicia es un valor axiológico de características invariables. La justicia no variaría aunque los actos reales de los cuales es modelo pudieran variar su esencia no sólo en el cómo sino también en el qué; porque en este último caso, en realidad, dichos actos dejarían de ser actos justos. Así lo que es un yo no cambia pudiéndose convertir en un conjunto de estados más o menos conscientes sin fundamento metafísico alguno. El que un hombre dejase de serlo para convertirse en un animal, cosa de lo que, por otra parte, no se tiene noticia en la tierra a parte de en cuentos, mitos o leyendas, no hace que el *ti* de un hombre sea definible como animal racional en ocasiones y, dependiendo de las circunstancias, con posibilidad de pasar a convertirse en un ser no racional. Lo que hubiese ocurrido aquí es que las leyes de la naturaleza se habrían roto de tal modo que la esencia del hombre

concreto habría desaparecido para dar paso a la esencia de animal con apariencia de hombre. Algunos pretenden atribuir este ‘milagro’ a ciertos estados inconscientes en las etapas de la existencia de la persona humana. Pero no vamos a discutir aquí temas bioéticos que quedarían fuera del ámbito de nuestro trabajo³⁶³.

Entre modos de ser totalmente distintos no cabe una explicación *natural* de cambio tal, como sería la transformación que se daría entre un hombre y un animal, o aún más, entre El ser absoluto y una cosa como afirma la doctrina católica de la transubstanciación. Pues, si en el mundo real tal transformación no se puede dar de modo natural³⁶⁴, mucho menos puede ocurrir esto en el mundo de las ideas invariables, atemporales, necesarias. Y, precisamente porque son invariables han de ser distintas de las esencias de los seres de este mundo real que aparecen y desaparecen, y que, en cierto sentido, son capaces de adquirir cierto modo de ser determinado que las hace distintas entre seres de la misma especie. Hablamos, por ejemplo, a menudo de la personalidad que tiene un tú, en definitiva, un yo, o del modo especial en que un perro responde a su amo por contraposición a otros perros que el mismo amo ha domesticado y con los cuales ha convivido en situaciones muy parecidas.

La necesidad esencial del *eidos* del yo es de calibre tal que ni siquiera en otro mundo posible sería cuestionable, aunque de hecho fuese cuestionada. Esta necesidad, por tanto, se diferencia de la necesidad natural. En la necesidad natural algo sucede o es de un modo determinado según las circunstancias normales actuales, pero podría dejar de ser o de suceder de tal modo en otro tipo de mundo posible con leyes físicas distintas o por milagro también en el actual, es decir, rompiendo inexplicablemente las leyes naturales y el orden establecido de las cosas. En la necesidad esencial del *eidos* del yo, como de todas las esencias necesarias, se trata de una necesidad incondicionada,

³⁶³ Observamos en la naturaleza cómo ciertas esencias cambian de propiedades de tal modo que, por ejemplo, un gusano pasa a ser una mariposa. Sin abordar la cuestión de hasta qué punto la esencialidad ‘gusano’ se reviste de la necesidad del *eidos* del yo, hemos de resaltar que el paso cualitativo que se da de un hombre a un animal no es el mismo que el que se da de un animal a otro animal, como ya, en gran medida, hemos considerado. El cambio sustancial no sería del mismo tipo. Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, también cf. J. SEIFERT, *Sein und Wesen*.

³⁶⁴ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, capítulo III, primer apartado: ‘Misterio natural’.

increada, su validez afecta a todo mundo posible, es decir, son ideas para toda creación posible. Ni siquiera un milagro podría modificar este tipo de necesidad objetiva que no depende de nuestro modo de pensar condicionado por leyes psicológicas, como veíamos al hablar de la necesidad en el objeto del método intuitivo³⁶⁵. Y es precisamente esta puntualización la que hace diferir nuestro punto de vista de la posición adoptada por el idealismo trascendental de las categorías *a priori* del entendimiento o de las formas de la sensibilidad. Esta necesidad brota de la perfección e inteligibilidad internas de los *eide*³⁶⁶. Estas esencias necesarias no necesitan ni se les puede añadir nada más; son así y no pueden ser de otro modo porque ya son perfectas en sí mismas.

Del *eidos* del yo, por tanto, no cabe transformación alguna ni por parte del objeto mismo en sí ni por parte del sujeto cognoscente. Su trascendencia impide esto último y su necesidad metafísica lo primero. Son esta misma necesidad y su inteligibilidad las que hacen de la intuición el método más apropiado para tener noticia del yo en su consideración eidética y de los estados de cosas en él contenidos o con él conectados de alguna manera.

d) El yo concreto es único e irrepetible, la yoidad es común.

Precisamente porque el yo concreto existe, corresponde a cada yo un ‘espacio’, aunque sea espiritual, esto es, un estar ubicado en su ser sujeto, una fuerza determinada, *esta* relación con su corporeidad y una vivencia del tiempo distintos de los correspondientes a los demás yos. El yo no puede ser, así, en modo alguno ontológicamente reemplazable. Cada uno de los rasgos del yo concreto es propio de él y no común a otros yos, como decíamos, lo que de común hay en los yos empíricos es resultado de la singularización de la yoidad. La esencialidad del yo es, en tanto que idea delimitada respecto de las demás esencias necesarias, ella misma única e

³⁶⁵ Véanse las aclaraciones preliminares.

³⁶⁶ *Eide* por contraposición a las ideas procedentes de la actividad del espíritu. Estos *eide* se imponen al sujeto, no son producidos ni abstraídos por el mismo. Las ideas pueden también ser la realización concreta del *eidos* en tanto que formas de los seres reales existentes. Cf. J. SEIFERT, *Sein und Wesen*, p. 248.

irrepetible, es *esta* idea y no otra, pero su irrepetibilidad no se mide respecto de otros yos eidéticos. Es irremplazable porque no hay otro *eidos* del yo, la yoidad es una en su necesidad, sin embargo, el yo concreto es irremplazable respecto de otros yos de existencia particular.

Todos sus rasgos los posee de una forma, a la vez, única e irrepetible en el cosmos y no sólo entre los distintos yos que lo habitan, sino por su ontos y su ethos, es de una categoría en el ser incomparable con todos los otros entes conocidos sobre la faz del universo; como hemos visto, su ser sustancia presenta una unicidad, un ser-así distintos de las demás sustancias correspondientes a otro tipo de seres vivos o inertes, y posee una dignidad única singularizada, incluso la diferencia de rostros humanos no presenta parangón entre el resto de los animales. El grado de su ser único e irrepetible se mide aquí también en proporción al grado de perfección, de riqueza de contenido o inteligibilidad interna de su ser en cuestión.

f) Perfección existencial del yo concreto respecto de la perfección ideal de la yoidad

El *eidos* del yo en su perfección ideal se erige en orden y modelo de todo yo concreto. El *eidos* del yo se presenta como unidad de sentido completo en la cual se compendian todos los caracteres con una perfección ideal: llenos de la inteligibilidad que les corresponde, irradiando, por decirlo de algún modo, una necesidad metafísica lejos de la contingencia existencial del yo concreto; incluso lejos de la misma esencia de este yo concreto que, aunque inteligible, carece de la alta inteligibilidad de su modelo ideal, y es contingente. Este yo concreto existe hoy pero podría dejar de existir mañana y no se da ninguna necesidad por la cual tuviera que ser ni hoy ni con anterioridad. Mientras que el *eidos* del yo es así y no podría dejar de ser así, lo pensase quien lo pensase, incluso aunque nadie lo pensase nada podría contribuir a la aniquilación de su ontos eidético. Su independencia de un yo pensante, su independencia de la experiencia, nos es comunicada junto con su necesidad de índole metafísica. El yo concreto varía en sus accidentes y no siempre despliega sus potencialidades pudiendo y/o debiendo hacerlo. No obstante, esta imperfección

encierra asimismo una perfección: la de poder desplegar el yo³⁶⁷. El *eidos* del yo contiene todos los caracteres sin los cuales no se puede hablar de un yo concreto como modelo según el cual debe configurarse este último, pero no puede desplegarlos, no puede actualizar las esencialidades ‘entendimiento’ o ‘voluntad’ que incluye en su yoidad. Del mismo modo que el valor de la justicia no puede ser a la vez justo, sino que requiere para ello de su realización por parte de las personas en el mundo real existente, así el *eidos* del yo tampoco puede constituirse *yoizándose*. Es cierto que si el *eidos* del yo se identificase con un ser absoluto en el sentido de acto puro, este inconveniente dejaría de ser una imperfección pero no del *eidos* del yo en tanto que idea sino del *eidos* del yo en tanto que identificándose con un ser único realmente existente³⁶⁸.

El *eidos* del yo no es el concepto general resultado del *yoizar* de varios yos empíricos de modo que tal *eidos* del yo pudiera desplegarse a través de los yos que le constituyen en una especie de yo intersubjetivo. De la misma manera que el yo concreto tampoco es la suma de sus diversos estados de conciencia; el *eidos* del yo es un fenómeno original (*Urphänomen*) no reducible ni derivable de ninguna otra idea o concepto y, por tanto, no definible en tanto que no subsumible a otro género o especie. Él mismo responde de sí mismo en su necesidad e inteligibilidad, y nosotros tenemos esta seguridad gracias a los dos datos propios de las esencias necesarias (*notwendige Wesenheiten*): evidencia y certeza absoluta. El mayor acercamiento conceptual al que podemos aspirar en el caso del yo es la referencia a un rasgo del mismo que esté ligado al núcleo de la esencia dada. Teniendo en cuenta que:

“A la definición de la esencia no le corresponde en absoluto la tarea de desplegar todos los rasgos que pertenecen a una esencia o a su núcleo, ni siquiera el indicarlos. Con la caracterización de una esencia no se aspira a la totalidad, sino que su finalidad consiste simplemente en hacer evidente una esencia determinada y delimitarla de otras.”³⁶⁹

³⁶⁷ Nos adherimos aquí a la comprensión de la prioridad del *eidos* del yo sobre el yo concreto y viceversa tratada, me parece, con señalada profundidad, en el libro de J. SEIFERT *Sein und Wesen* desde la perspectiva trasladable de la prioridad de la esencia sobre la existencia y viceversa.

³⁶⁸ A esta cuestión responde J. SEIFERT con la siguiente afirmación:

“las ideas más elevadas no son sólo Ideas, sino realidades vivas”

“die höchsten ideen nicht nur Ideen, sondern lebendige Wirklichkeiten sind”, *Sein und Wesen*, p. 192.

³⁶⁹ “Die Wesensdefinition hat überhaupt nicht die Aufgabe, alle Kennzeichen, die zu einem Wesen oder seinem Kern gehören, zu entfalten oder selbst nur auf sie hinzuweisen. In der Charakterisierung eines Wesens strebt sie nicht nach Vollständigkeit, sondern ihr Zweck besteht einfach darin, ein bestimmtes

En este sentido restringido del alcance de la definición de una esencia, delimitamos el yo como dimensión de la persona en su carácter espiritual volitivo-intelectivo.

Recapitulando, en lo que respecta a la esencia como esencia necesaria (*notwendige Wesenheit*) podemos hablar de una atemporalidad y una invariabilidad absoluta ausentes en el yo concreto, además de una independencia existencial –en el sentido de su idealidad– respecto de los mismos yos empíricos, aún cuando el *eidos* del yo esté dirigido al yo concreto en tanto que dicho yo sí depende para su conformación del *eidos* del yo. Dicho de otro modo, el yo concreto lo será en tanto en cuanto encarne el *eidos* del yo. Y, sin embargo, el ser de la esencia de yo adquiere pleno sentido en el ser existente real, es decir, en el yo concreto por la superioridad excepcional del ser real y de su realización.

En cuanto al *eidos* del yo como perfección pura, quedó dicho que, efectivamente, podemos decir que es absolutamente mejor poseer yo que no poseerlo dada la mayor categoría de ser que su presencia implica –y tanto más cuanto más plena es su realización– respecto de los demás seres existentes. Por lo cual se destacaría la primacía de los rasgos que este contiene frente a otros rasgos presentes en seres no yoicos. Pero tan solo lo real admite perfecciones reales, y no hay realidad en propiedad sin existencia. Por lo tanto, no puede haber perfección sin existencia de algún tipo, hasta el punto de poder afirmar que la existencia es, en un sentido determinado, la perfección de las perfecciones. Y, sin embargo, tenemos noticia clara y distinta de la idea de la justicia, en su perfección eidética. Ya hemos advertido en qué sentido adjudicamos cierta realidad al *eidos* del yo en las aclaraciones preliminares: no es esta una realidad existencial, particular, concreta, sino una generalidad tal que el *eidos* del yo no puede encarnar su propia perfección y, en este sentido, es menos perfecta que el yo concreto. Acerca del lugar ontológico de esta realidad eidética queda lo dicho en repetidas ocasiones. Permanece también abierta la cuestión de la encarnación de las ideas por un ser absoluto tan ilimitado y perfecto como ellas.

Este ser ‘perfección de las perfecciones’ que corresponde a la existencia me parece

Wesen herauszustellen und es unmissverständlich von anderen abzugrenzen.“ *ibid.*, p. 109.

que se da en el sentido de su ser el hecho fundamental por el cual todas las perfecciones en sentido estricto vienen a ser reales, es decir, vienen a ser en sentido más propio. No tratándose así de meras perfecciones formales sino de una perfección concreta realizada en la existencia. No hay sublimidad ontológica, moral, social, cognoscitiva o consciente del yo sin su existencia, a menos que se hable en sentido eidético o posible, en cuyo caso la perfección será ideal o posible y no encarnada y así tampoco plena en tanto que no se realiza el orden de realidad que la idea pretendería regir. Ambos sentidos, tanto el eidético como el posible, tienen cierta existencia análoga como adelantábamos en la clasificación de los sentidos en que se dice la palabra *Wesen*³⁷⁰, cuando no real si admitimos como digo un *eidos* del yo idéntico a un yo suprasensible en el cual se encuentren encarnadas todas las perfecciones puras imaginables. En este caso, la existencia y la esencia no serían condición la una de la otra sino que se fundirían en un mismo y único ser donde no caben dichas distinciones por haber sido siempre acto puro, dada su total perfección, su invariabilidad. Aunque nuestro conocimiento de esta unidad exigiese la distinción entre esencia y existencia, impropia de este ser en cuestión; no por ello podríamos hablar de preeminencia de la esencia sobre la existencia en un ser tal ni viceversa en sentido cronológico, puesto que dicho ser sería atemporal. Las categorías de espacio y tiempo no serían aplicables a su realidad si ha de encarnar las perfecciones sin límite, si es infinito y acto puro sin cambio que marque el desarrollo del proceso temporal. En cuanto al espacio, si fuese materialmente ilimitado no podríamos ubicarlo en ningún sitio concreto por exceso, y si no tuviese materia, así tampoco extensión. En este ser, el que la existencia fuera la perfección de las perfecciones, vendría a coincidir con el hecho de que la esencia es la perfección de su existencia, porque sólo por aquella mantendría su sentido. Esto es, la distinción entre esencia y existencia sería difícilmente sostenible en un ser tal donde la existencia coincide con la esencia en grados inimaginables para nuestro yo que requiere, como veremos, de un acto consciente de conocimiento de otro yo distinto de sí mismo para poder percatarse del estatuto autónomo de su yo como enfrentado a una realidad otra.

³⁷⁰ Véanse las aclaraciones preliminares de esta tesis.

Ahora bien ¿qué diferencia podemos establecer entre el yo y la conciencia según lo establecido? ¿y entre el yo y el alma? ¿qué decir del yo y el espíritu? ¿o del yo y el sí-mismo? Una vez examinada la quiddidad del yo y el alcance del *eidos* del yo o ‘yoidad’, en el siguiente capítulo consideraremos algunas delimitaciones del yo concreto respecto de otras nociones afines con vistas a dilucidar la posibilidad de cognoscibilidad de *este* yo y *del* yo. Emprendemos así una comparación con aquellos términos con los cuales se suele confundir al yo, o equiparar sin más matices, empezando por la conciencia.

CAPÍTULO III
CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL YO DESDE SU PERSPECTIVA DE SUJETO
EN RELACIÓN A TÉRMINOS ANÁLOGOS

§ 1. El yo y la conciencia.

“Pues bien, afirmo que incluso con dicha unión de contenidos se está *expresando* la conciencialidad o la relación con uno y el mismo yo, en tanto en cuanto sea capaz de una expresión concreta. El yo o conciencialidad no está en el tiempo, sino que el tiempo está en la conciencia, su unidad es unidad de la *conciencia*. [...] Y aunque la conciencia aparezca fácilmente como lo que provoca la unidad en los contenidos (esto es, la unión) en virtud de la relación común a la misma, no se debe pasar por alto que, a la inversa, también la unidad y mismidad del yo en lo concreto no se deja representar de otro modo que mediante la unión. Sería muy sencillo decir: la unión tiene lugar en virtud de la relación común al mismo yo, pero esta explicación es en realidad tautológica”³⁷¹

En este fragmento, como en otros de la *AP* de NATORP, conciencia y yo son equiparados. Como ya dijimos en el primer capítulo, en otras ocasiones parece que delimita ambos términos el uno respecto del otro, pero, en definitiva, coinciden en su carácter de condición para la unidad de los contenidos de conciencia, así como en su estar fuera del tiempo y del espacio.

Hoy día, esta coincidencia es asumida no sólo en el ámbito de la filosofía³⁷², y no sólo a efectos teóricos, sino también a efectos prácticos³⁷³. Cuando un amplio sector de

³⁷¹ “Ich behaupte nun, eben durch diese Verbindung der Inhalte sei die Bewußtheit oder die Beziehung auf ein und dasselbe Ich *ausgedrückt*, soweit sie eines Ausdrucks in concreto überhaupt fähig ist. Das Ich oder Bewusstsein ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist im Bewusstsein, ihre Einheit ist Einheit des *Bewusstseins*. [...] Und wenn leicht das eine Bewusstsein als dasjenige erscheint, welches, vermöge der gemeinsamen Beziehung auf dasselbe, die Einheit im Inhalte (d.h. die Verbindung) *bewirkt*, so darf man doch nicht übersehen, dass auch umgekehrt die Einheit und Selbigkeit des Ich gar nicht anders als durch die Verbindung sich concret darstellen lässt. Ist es sehr natürlich zu sagen: die Verbindung finde statt vermöge der gemeinschaftlichen Beziehung auf dasselbe Ich, so ist doch diese Erklärung eigentlich tautologisch” P. NATORP, *EP*, p. 30-31.

³⁷² Cf. Roger PENROSE, *La nueva mente del emperador*, trad. Javier García Sanz, 2ª edición, ed. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1999, p. 507.

³⁷³ Son de destacar los efectos de esta coincidencia en el ámbito de la bioética, en especial a partir de la definición de muerte cerebral trazada por el Comité de Harvard en 1968. Esta definición dió lugar a resoluciones bioéticas como la del Reino Unido en 1995:

“Consideramos que la muerte humana es un estado en el cual se ha perdido irreversiblemente la

investigadores piensa que un paciente en el cuarto grado de coma o *coma dépassé* no es persona porque carece de conciencia y se halla en un estado vegetativo irreversible debido al daño cerebral sufrido; entonces se está definiendo a la persona como yo con conciencia, desde su estado vigilante. De aquí a equiparar el yo a la conciencia hay un paso que no todos dan, pero sí una buena parte de la comunidad científica, aunque la formulación de esta equiparación no sea tan explícita como en el caso de la definición de muerte cerebral en términos de mera muerte neocortical. Es también la concepción implícita en muchas de las leyes que legitiman el aborto: ¿dónde está el límite? ¿cuándo empieza un *animal humanoide* a ser persona? ¿cuándo a tener un yo? Bien sabemos que, actualmente, los abortos no se realizan tan solo hasta la segunda semana de gestación. Hasta entonces se hace uso del argumento de la ausencia de una condición material indispensable para la aparición de la persona o del yo: el cerebro. En ese caso, cuando se entiende que el niño no es responsable de sus actos, que no es libre, en definitiva, que *no es capaz de* razonar o de sentir conscientemente; ¿qué diferencia existe entre el humano y el animal? O incluso en el estado inconsciente de sueño en un adulto. Y si podemos matar a seres animales ¿por qué no podemos matar animales con apariencia humana pero carentes de todo signo visible de su humanidad en la auto-presencia y la auto-determinación? Todas estas preguntas han sido estudiadas con referencia a la postura de Josef SEIFERT en mi trabajo de investigación publicado *Relaciones alma-cuerpo en la persona humana como solución al problema*

capacidad para la conciencia junto con la capacidad de respirar espontáneamente (manteniendo, sin embargo, un corazón que late espontáneamente). Sólo una de estas pérdidas no sería suficiente. Ambas son funciones esenciales del tronco cerebral... Es cierto que este concepto expresa una mezcla de preocupaciones filosóficas, culturales y fisiológicas. La pérdida de la capacidad para la conciencia puede ser entendida como una reformulación (en términos de neurofisiología moderna) del antiguo concepto cultural de la separación del 'alma consciente' del cuerpo. Desde la misma perspectiva, apnea irreversible puede también ser entendida como la pérdida permanente de 'el aliento de vida'."

"We consider human death to be a state in which there is irreversible loss of the capacity for consciousness combined with irreversible loss of the capacity to breathe spontaneously (and hence to maintain a spontaneous heart beat). Alone, neither would be sufficient. Both are essentially brainstem functions... The concept is, admittedly, a hybrid one, expressing philosophical, cultural, and physiological concerns. The loss of the capacity for consciousness can be thought of as a reformulation (in terms of modern neurophysiology) of the older cultural concept of the departure of the 'conscious soul' from the body. In the same perspective, irreversible apnoea can also be thought of as the permanent loss of 'the breath of life.'" Dr. Alan SHEWMON, 'Brain-stem death', 'brain death' and death: a critical re-evaluation of the purported equivalence' en: *Issues in Law & Medicine*, 14 (2), 1998, pp. 130-131.

bioético de la muerte cerebral en Josef SEIFERT. Son estas cuestiones las que nos obligan a establecer una diferencia entre la conciencia, los estados conscientes, el yo y la persona. Ya hemos avistado la diferencia entre los estados conscientes y el yo en referencia al en sí sustancial del yo con textos como el de MARTÍNEZ LIÉBANA. En este punto trataremos de desarrollar la respuesta a la pregunta de por qué no se puede reducir el yo a la conciencia. Para ello partiremos del estudio de Henry ELKIN: *Towards a developmental phenomenology: Transcendental-Ego and Body-Ego*³⁷⁴. Antes de introducirnos en este análisis quiero puntualizar algo de lo que probablemente ya se haya percatado el lector: en este párrafo, la conciencia es entendida en sentido metafísico. No nos introduciremos, por tanto, en la relación existente entre el yo y la conciencia moral³⁷⁵. Para esta labor metafísica tendremos en cuenta a continuación el contexto en el que aparece la conciencia empírica y cómo se desarrolla.

El psicoterapeuta Henry ELKIN, en el artículo mencionado, digno de consideración por su claridad, distingue diversos estadios del venir a la conciencia en el niño.

a) En un primer momento, en términos freudianos, podemos hablar del *rudimentary 'ego'* cuando el niño responde con una sonrisa ante el rostro de un adulto. Aquí se confirma el comienzo de la progresiva separación entre lo consciente frontalmente y lo consciente lateralmente, el *ego* y el *id*, el yo y el otro. Es en este estadio donde el niño empieza a estructurar su actividad intencional, en un principio indefinida y sin verdadero contexto objetual distinguido. Sus balbuceos son un intento *propio* de imitar los sonidos de los demás, de los *otros*. De aquí a los seis meses aproximadamente se da un periodo primario de conciencia o *primordial consciousness*.

b) Pero es alrededor de los seis meses cuando la conciencia apunta al mundo físico espacial de los distintos objetos. Es aquí cuando el niño distingue a las personas hasta el punto de sonreír sólo a las más conocidas, principalmente a la madre. A partir del

³⁷⁴ 'Towards a developmental phenomenology: Transcendental-Ego and Body-Ego' en: *Analecta Husserliana*, vol. II, ed. D. Reidel, Dordrecht-Holanda, 1972, pp. 258-266.

³⁷⁵ En la lengua alemana se distingue entre *Bewusstsein* y *Gewissen*; en la inglesa entre *consciousness* y *conscious*. El sentido en que este término es analizado es el primero (*Bewußtsein*, *consciousness*; 'conciencia de'), o, como lo define Ferrater MORA en su *Diccionario de Filosofía*, se trata del sentido metafísico del término 'conciencia' en su carácter unificante.

periodo de *primordial consciousness*, se desarrolla otro periodo en el que va aumentando el grado de reconocimiento en el niño, con cierta ubicación asimismo temporal. Aquí

“el uso voluntario de sus manos por parte del niño en coordinación con ojos y boca, conlleva una transformación radical de la conciencia, a la cual se empieza a aplicar el concepto de Heidegger de *Dasein* y el de ‘cuerpo-sujeto’ de Merleau-Ponty.”³⁷⁶

Ya no sólo está el mundo del niño sino el mundo en el que el niño está inmerso junto con otros yos, frente a ellos; el niño se encuentra ante el desafío de mantener una identidad propia, de dar coherencia a sus percepciones. Esta etapa abarcaría de los seis a los ocho meses, el llamado “estado *transitorio* de la infancia”³⁷⁷. En él, las imágenes se presentan al niño en la experiencia dentro de unos parámetros de significado contextual.

c) El tercer periodo de desarrollo de la conciencia avanza desde los ocho meses progresivamente. En este periodo la separación respecto de la madre para establecer su sí-mismo produce nuevamente un desequilibrio también emocional, en tanto que los sentimientos de amor y odio respecto de ella se suceden en orden a este intento de distanciamiento para la conservación del sí-mismo como distinto de todo lo otro, incluso de aquello que más le ha ayudado a llegar a esta mismidad. He aquí el núcleo del conflicto que lleva al niño a una necesidad de reparar este odio relativo hasta el momento en el que la madre ya no aparece como impedimento frente a su impotencia: llega un punto en que el niño se da cuenta de que él conoce mejor que su madre sus necesidades y sentimientos. Esto le permite una independencia salvífica respecto de la relación entre su sí-mismo y su madre. Se reintegra, así, este sí-mismo en un *ego* comunitario que reconoce el papel de los otros *egos* en el suyo propio. El *ego* no es ya un ser-indistinto-en-el-mundo, sino un ser-consciente-de-su-ser-en-el-mundo-por-y-entre-otros-seres.

Por lo tanto, el niño es plenamente consciente de su yo como agente de sus acciones

³⁷⁶ “the infant’s voluntary use of the hands in coordination with eyes and mouth brings a radical transformation of consciousness, to which Heidegger’s concept of *Dasein* and Merleau-Ponty’s of ‘body-subject’ now begin to apply.” Henry ELKIN, ‘Towards a developmental phenomenology: Transcendental-Ego and Body-Ego’, p. 261.

³⁷⁷ “the *transitional* stage of infancy”, *ibíd.*, p. 262.

dentro de otras acciones asignadas a otros yos distinguidos sólo tras un desarrollo gradual de su conciencia por el cual va reflejando la realidad y su relación con ella en una vida interior cada vez más rica y determinada. La conciencia se desarrolla en tanto en cuanto el yo se va distinguiendo de lo que le rodea, va incluyendo elementos que le ayudan a definirse, según va percatándose así de su sí mismo confrontándose, introduciéndose en el mundo que le rodea y replegándose sobre sí mismo en un acto reflejo en el que el hombre contextualiza su yo. Aunque es obvio que estas fronteras temporales variarán en el caso de los niños prodigio³⁷⁸.

Otra aclaración interesante al respecto es la que hace A. PFÄNDER en su *Einführung in die Psychologie* cuando afirma que la conciencia de sí mismo no tiene por qué coincidir con la primera denominación que el niño se dedica a sí mismo abandonando la tercera persona del singular y adoptando la primera para referirse a sus necesidades, acciones, etc. Nada nos impide, más bien sucede lo contrario según este autor, suponer que el niño adjudica a la tercera persona un sentido muy distinto del que le adjudican los adultos a los que imita para referirse a sí mismo. Si los adultos se refieren a él en tercera persona, él, naturalmente, se referirá a sí mismo en tercera persona porque aprende el lenguaje gracias a los adultos. Mas el sentido de las palabras va más allá de la imitación y requiere un proceso más largo para una distinción apropiada del mismo a la que el niño no puede aspirar al comienzo de sus balbuceos³⁷⁹. Aquí se alberga, por

³⁷⁸ Como es el caso de Carlos BLANCO que comenzó a hablar a los 7 meses, y todo lenguaje humano supone ya una contextualización, una objetivación frente a la cual me posiciono como sujeto.

³⁷⁹ A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 142-143:

“En psicología infantil constituye igualmente una ingenua conclusión errónea, que se repite a menudo, el deducir que la conciencia de sí aparece en la edad en la que el niño habla de sí mismo en primera persona, por el hecho, por ejemplo, de que los niños se refieran a sí mismos sólo en la tercera persona hasta alcanzar una determinada edad. Aquí el fallo está en que se asume sin más que el niño, al igual que nosotros, quiere decir realmente la tercera persona con la expresión lingüística. No se tiene en cuenta el que, en el niño, las mismas palabras tienen un sentido distinto que en los adultos. Y esto es aquí de hecho necesariamente. El niño aprende su idioma de los adultos, si quiere designar algo, utilizará las expresiones con las cuales los adultos designan aquello que quieren decir.”

“In der Kinderpsychologie ist es ebenfalls ein naiver Fehlschluß der sehr häufig vorkommt, wenn man z.B. aus der Tatsache, dass die Kinder bis zu einem gewissen Alter immer nur in der dritten Person von sich selbst sprechen, einfach folgert, erst in dem Alter, in dem sie in der ersten Person von sich selbst sprechen, trete das Selbstbewusstsein bei ihnen auf. Der Fehler liegt hier darin, dass man ohne weiteres annimmt, das Kind meine, ebenso wie wir, mit den sprachlichen Ausdrücken wirklich die dritte Person; man sieht nicht, dass dieselben Worte für das Kind einen anderen Sinn haben können als für uns Erwachsene. Und das ist nun hier in der Tat notwendig der Fall. Das Kind lernt seine Sprache von den

tanto, la posibilidad psicológica de cierta percepción del yo previa a la distinción oral entre el tú y el sí mismo como sujeto. O, más bien, se deja abierta la posibilidad a una concomitancia en el conocimiento del yo que indicaría su existencia previa a su venir a la conciencia.

El sujeto tiene cierta experiencia de sí en la conciencia, es consciente de sí, mientras que los actos conscientes nunca podrían ser conscientes de sí mismos por sí mismos, esto es, sin concurso del sujeto; el acto de inteligir no se inteligie a sí mismo. Pero ¿dónde comienza el yo? ¿en la percepción de sí mismo? ¿y cuándo comienza esta percepción? *Si su yo se redujese a los estados de conciencia, nunca hubiese llegado al conocimiento de sí*, puesto que los otros yos que a ello le ayudan no serían reconocidos como tales sino que formarían parte de su sí mismo indistinguible; todos ellos constituirían una cadena discreta de imágenes impersonales inconexas a un supuesto sujeto continuo. Este desarrollo hacia el propio yo es difícilmente mesurable; a mi parecer³⁸⁰, es imposible colocar un punto de inflexión temporal desde la propia perspectiva en el que el individuo traiga el yo a la conciencia como lo que es, a pesar de que tiene que tener lugar. Ahora bien, ¿se reduce el yo a su ser consciente de sí-mismo? Si así fuera, antes de su ser consciente de sí no hubiera sido nada, pero ¿cómo puede dar el salto a ser consciente de algo previamente inexistente? ¿es acaso conciencia de la nada? Nos consta que esto no es así, sino que al hablar del yo tenemos conciencia de una idea inteligible, no vacía de contenido. Si decimos que la conciencia crea al yo ¿quién crea la conciencia? ¿por qué aparece de repente la conciencia? ¿en base a qué fundamento ontológico? ¿a la materia, al cuerpo en concreto? en cuyo caso ¿qué se entiende por conciencia para que pueda ser considerada como material?

La experiencia que tenemos de la conciencia es la de cierto espejo que contiene lo que sucede en el hombre, lo que el hombre hace y cómo lo hace, es el lugar en el que el

Erwachsenen; will es etwas bezeichnen, so gebraucht es die Ausdrücke, mit denen die Erwachsenen das Gemeinte bezeichnen.“

³⁸⁰ MILLÁN-PUENTES, en *La estructura de la subjetividad* (pp. 79-ss.) menciona ciertos estadios que preludian este venir a la conciencia del yo para consigo mismo, en concreto se refiere al caso del sueño. Estos estadios son los que nos permiten impedir que decaiga definitivamente nuestro estado de vigilia, pero siguen sin determinar el momento exacto en el que una persona deja de estar consciente o viene a la conciencia.

hombre puede situarse en un contexto, gracias al cuál el hombre puede preguntarse por el sentido de lo que hace, precisamente porque es desde ella que el hombre puede entrar en relación con la realidad que le rodea, enfrentándose a ella pero también encontrando su lugar en ella. No es que la conciencia performe el objeto por el que el yo se delimita sino que se limita a reflejar el objeto de la imaginación, el objeto de la percepción, el objeto de la intuición... Aunque este 'reflejar' no represente al objeto de la misma manera en que lo hace un objeto reflectante respecto de otro objeto a él enfrentado. Esto es, no es un espejo en el sentido de tener un estatuto ontológico anterior a ese 'reflejar'; la conciencia consiste precisamente en el acto mismo de reflejar, en el instante en que este acto cesa o no hay nada que reflejar... cesa la experiencia de la presencia de una conciencia. La afirmación kantiana es ahora pertinente como pregunta: ¿cesa realmente la conciencia en algún instante en su actuar-reflejo? No se trata de una potencia que espera su actualización como se podría decir de la voluntad o del entendimiento, dado que la conciencia consiste en reflejar y no en 'poder reflejar', el estado de inconsciencia que se da en muchos pacientes consiste precisamente en no reflejar ya más los objetos o los actos del agente ante sí mismo. La conciencia se da cuando se dan en el sujeto una serie de contenidos enfrentados a él en tanto que objetuales más o menos conscientemente: la conciencia es la suma de estos estados conscientes que determinan el estado de la conciencia. Precisamente porque es determinable, no es autónoma respecto de los estados conscientes como lo es el ser humano en tanto que sujeto paciente y agente sobre dichos estados de conciencia; no dispone del factor subjetivo que define al objeto porque no es sujeto. La conciencia así concebida no *objetiviza* porque en sí misma no tiene la capacidad de intencionar convirtiendo a lo enfrentado en objeto de su poseer; la conciencia refleja y, por tanto, posibilita la *interiorización*, en el sentido amplio de la acción de interiorizar, a favor del *ego* que conoce la realidad que le rodea y delimita, así como también conoce su mismo ser gracias a ella. Es, más bien, por lo tanto, la capacidad cognitiva con su actividad y su ofrecer 'elementos' a la conciencia la que condiciona y sostiene en el ser a esta, por así decirlo, incluso la que la da a conocer ante el *ego* como 'lugar' reflector de sus mismos actos y objetos de conocimiento, voluntad y afecto. Es precisamente el

poder conocerse a sí mismo el límite de una cadena que podría extenderse hasta el infinito en su ser consciente de que es consciente, como desarrollaremos al tratar la *Intuition des Durchlebens*. Queda establecido, por tanto, que

“la conciencia no debía ser considerada ni como un sujeto individual ni como una facultad independiente.”³⁸¹

Y, sin embargo, su papel respecto del yo es tan importante como que vale decir que de la conciencia depende la interiorización y subjetivación del mismo yo para sí mismo. Aunque estos procesos no sean tampoco los únicos por medio de los cuales el yo puede conocerse a sí mismo y, no obstante, estén siempre presentes en el conocerse a sí mismo de cada yo. Pero la conciencia misma no nos proporciona esa capacidad de ‘ser conscientes de’ sino que consiste meramente en un depósito en el que el individuo en tanto que sujeto personal intenciona hacia objetos de tal manera que puede mantenerlos en dicho depósito tan solo en tanto en cuanto los intenciona³⁸². Y como no puede ser depósito si no deposita nada, si no hay objeto, simplemente no sería nada sin un objeto que depositar, como sucede en los estados de pérdida de conciencia, en los que, al perder el agente la capacidad de intencionar por el daño que sufre su condicionante material -el cerebro-, no hay objeto del que ser consciente.

Pero a la conciencia se debe no sólo que, en parte, el objeto se perciba como un algo distinto en su ser intencionado por el intelecto de una manera distante; sino también el que el objeto sea experimentado subjetivamente, debido a su comprender al mismo y su depositarlo en el sujeto que no se identifica con ella sino que es condición de su aparición. Lo que primero fue un conocimiento objetivo en potencia, distante del yo, se

³⁸¹ Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, trad. Jesús Fernández Zulaica, ed. B. A. C., Madrid, 1982, p. 47.

³⁸² A modo de ilustración sirvan estas palabras de Sigmund FREUD:

“Nos hemos representado en toda persona una organización coherente de sus procesos psíquicos, a la que consideramos como su *yo*. La conciencia depende de este *yo* que domina el acceso a la motilidad, esto es, la descarga de las excitaciones en el mundo exterior, siendo la instancia psíquica que controla todos sus procesos parciales, y, aun adormecida durante la noche tiene en su haber la aplicación de la censura onírica”

“Wir haben uns die Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person gebildet und heißen diese das *Ich* derselben. An diesem *Ich* hängt das Bewußtsein, es beherrscht die Zugänge zur Motilität, das ist: zur Abfuhr der Erregungen in die Außenwelt; es ist diejenige seelische Instanz, welche eine Kontrolle über all ihre Partialvorgänge ausübt, welche zur Nachtzeit schlafen geht und dann immer noch die Traumzensur handhabt.“ Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es: metapsychologische Schriften*, ed. Fischer Taschenbuch, 6ª edición, Frankfurt am Main, 1992, pp. 257-258.

convierte en objeto de la subjetividad gracias a la conciencia. Aquí, la subjetividad experimenta el objeto incorporándolo como tal al sujeto por medio de la conciencia y tras la actualización del yo que intenciona el objeto y que precede a toda referencia a la subjetividad o a la conciencia. De este modo, la conciencia, más que el lugar, sería el momento de la experiencia que el sujeto tiene de sí o de lo otro. Donde el sujeto sería el lugar óntico en el que este momento o evento tendría lugar. Es en este mismo instante en el que se constituye la subjetividad del sujeto. Esto es, el yo se refleja, se encuentra y *se forma*, en parte, gracias a la conciencia, pero la conciencia no *es* sin el yo. Empero

“La conciencia no es solamente un aspecto, sino también una dimensión esencial o un momento verdadero de la realidad del ser que soy yo, pues constituye su subjetividad en sentido experiencial. Este ser, que en su estructura óptica es básicamente un objeto individual real, sin la conciencia no se constituiría nunca como *ego*.”³⁸³

El sujeto, por tanto, no es reducido a la conciencia sino que esta se muestra como dimensión hasta tal punto enriquecedora para él que le permite descubrirse como *ego* o yo consciente de su carácter yoico, y a ella le corresponde también proporcionar el acceso del yo a su misma subjetividad, a su misma vida interior; descubriendo así su primacía ontológica respecto de la conciencia en cuanto a anterioridad lógica y categoría entitativa. Así, la incapacidad de la conciencia para abarcar la realidad del yo, indica la excelencia del estatuto ontológico del yo con respecto a la conciencia. Me apropio estados de los que no soy consciente, pero de los que sigo diciendo que proceden de mí, de mi yo personal.

Por otra parte, para que dicho conocimiento de la conciencia respecto del yo fuera total, se requeriría un ser en el cual conciencia y yo coincidieran sin principio ni fin, sin cambio, sin proceso hasta llegar a dicha coincidencia, es decir, un ser eternamente consciente de sí mismo en su totalidad, en la totalidad de sus mismas posibilidades como sujeto. El ser consciente de todo su ser desde siempre y con todas sus implicaciones excede, sin embargo, a la capacidad humana finita y contingente de manera patente, pues siquiera podemos intencionar dos sentidos de un enunciado en un mismo instante temporal. Es esta falta de coincidencia lo que hace que el yo tenga, en

³⁸³ Karol WOJTYŁA, *Persona y acción*, p. 57.

cierto sentido³⁸⁴, un comienzo, si bien no sea ontológico, sí en su dimensión de ser consciente de sí mismo.

Advirtamos ahora que la conciencia en NATORP se dejaba reducir a una relación entre el sujeto y el objeto, prácticamente identificable con la conciencialidad. Sin embargo y por lo hasta aquí visto, la conciencia tampoco es reducible a esta mera relación sino que muestra una conexión más estrecha con el sujeto que con el objeto, se muestra como momento de aquél, dicho de otro modo; el objeto es la ocasión, pero el sujeto es la base donde enraíza el ser de la conciencia y hacia el que se subordina la función de la conciencia que refleja y subjetiviza para enriquecimiento del yo, de su conocimiento, del ámbito de acción de su intencionalidad, etc. Ontológicamente hablando, la conciencia tiene su primer momento en el sujeto, a pesar de que cronológicamente requiera para su aparición, en primer lugar, de la presencia de un objeto que apele a la intencionalidad del yo como algo distinto. Pero por muchos objetos que se le presenten a una piedra, no parece haber signos de conciencia en ella, dado que no se trata de un ser vivo capaz de reflejar la realidad en su subjetividad, mucho menos de percatarse de que la refleja en su interior.

Ahora bien, si esto es así ¿cuál es el lugar de los objetos inconscientes que no se reflejan en la conciencia pero que se dan en alguna capa del sujeto? O bien somos conscientes de ellos en algún grado o bien hemos de afinar la definición de conciencia hasta ahora aportada o bien y, por último, se encuentran en otro lugar del yo en concreto o de la persona en general. Del mismo modo en que podemos tener conciencia del yo o no tenerla y que, sin embargo, el yo esté presente en todos nuestros actos y acciones, seamos o no conscientes de él y ejecutemos o no actos en los que la conciencia se vea implicada. Por otra parte, nos encontramos con una conciencia colateral que no intenciona propiamente ciertos objetos que, sin embargo, vivencia y que forman parte de la subjetividad del yo. El yo mismo está siempre presente en esta conciencia colateral, mientras que muchos pensamientos inconscientes no parecen estar presentes de la misma manera, en el primer caso se trata de una presencia

³⁸⁴ Véase el tercer párrafo del capítulo V: 'Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal'.

concomitante real de mí mismo para conmigo mismo en todos mis actos y como condición de toda objetivación³⁸⁵, en el segundo caso se trata de una conexión real o hipotética con mi yo. Si la conciencia sólo depende del yo en tanto que este intenciona, entonces habría que ubicar la memoria de lo no intencionado en otro lugar anexo al yo y entender esta relación de ubicación de la conciencia en el yo desde su perspectiva de sujeto, que este comparte con el alma y la persona, como sucedía en parte con la sobreactualidad del amor³⁸⁶. Pero, dejando la cuestión de esta ubicación para más adelante y sin augurar un desarrollo amplio de la cuestión, permanecemos en lo establecido respecto de la diferencia entre el yo y la conciencia.

Ahora vamos a intentar esclarecer esta relación entre el yo y la conciencia acudiendo a distintas versiones reduccionistas del significado de la conciencia. En base a lo expuesto hasta ahora concedemos las siguientes negaciones:

- La conciencia no puede ser a-subjetiva, sino que requiere de un *Suppositum* sin el cual no puede llegar a ser, permaneciendo en la condición de objeto posible. Experimentamos la índole ontológicamente subjetiva de la conciencia. Ahora bien, una conciencia que no subjetivase no sería conciencia sino monitor al modo de programa informático que refleja una serie de datos que no podría conectar el yo y que le determinarían en su conducta sin posibilidad de dominio sobre la influencia de lo que aparece. El sujeto que se enfrentase a la realidad de esta manera no podría entender, es decir, no interiorizaría, no contextualizaría. Postular una conciencia anónima en la cual coincidan sujeto y objeto hasta el punto de disolverse el uno en el otro, procede o desemboca en una concepción monista insostenible porque es imposible observar la realidad sin ser conscientes, en algún grado, de la diferencia sujeto-objeto que nos permite interiorizar, subjetivar, conocer el objeto. Existen palabras individuales situacionales que pueden tener un carácter más o menos anónimo, más o menos neutral, que pueden compartir varios objetos en una misma situación: ‘ahí’, ‘así’ pueden servir de ejemplo. Sin embargo, cuando uno se refiere a la conciencia que uno tiene *de* algo se está refiriendo siempre única y exclusivamente a su propia conciencia,

³⁸⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 321-ss.

³⁸⁶ Véase npp. 334.

no sustituible con la de ningún otro sujeto. Porque dicha conciencia está ligada a un yo que, en cierto sentido, es siempre el mismo en todas las situaciones y para el cual algo es ‘así’ o ‘ahí’ de un modo, en cierto sentido, subjetivo.

“Otras palabras deícticas como ‘este’, ‘aquí’ y ‘ahora’ designan algo individual, sin embargo, a diferencia de la palabra deíctica ‘yo’, aquellas pueden indicar algo distinto en tiempos distintos y en circunstancias distintas. Con ‘yo’, sin embargo, cada uno se refiere siempre a sí mismo.”³⁸⁷

Hay frases cuya comprensión adecuada quedaría fuera de la realidad si admitiésemos la posibilidad de una conciencia anónima, por ejemplo ‘estoy triste’. Esta expresión implica una afección individual subjetiva. Sin sujeto que aperece este sentimiento como propio, no tiene sentido la proposición. La conexión con la conciencia del sujeto que este estado da a entender no tiene lugar en un lenguaje desprovisto de toda conciencia particular subjetiva sustituida por la anónima.

Vemos así la relación estrecha que la conciencia tiene con un yo personalizado³⁸⁸ que puede ser afectado incluso sensitivamente. De hecho, la conciencia, en último término, sólo puede ser denominada de tal modo gracias a su relación con el yo, es un reflejo que subjetiva, que contextualiza dentro de un saber aportado por la acción inteligente del yo. Como digo, si nunca se diera esta contextualización, esta subjetivación, podríamos dudar, en el hombre, de una presencia yoica, y también de la conciencia misma. O, mejor dicho, no podríamos dudar porque la duda es un posicionamiento del sujeto ante lo que se le ofrece con cierta pretensión de objetividad. Tendríamos algo así como un monitor ante el cual los estímulos externos se identificarían con imágenes que producirían otra serie de estímulos internos, pero no *sabríamos* ni de los estímulos externos ni de las imágenes ni de los estímulos internos como tales. Sin duda, habrá momentos en los que en el hombre, en un estado de salud aceptable, la actividad de la conciencia parezca reducirse a este proceso del monitor de imágenes, mas nunca sucederá esto sin la presencia de un yo permisivo que, de alguna

³⁸⁷ “Zwar bezeichnen auch andere Indexwörter wie ‘dieses’, ‘hier’ und ‘jetzt’ jeweils Individuelles, jedoch im Unterschied zum Indexwort ‘ich’ kann jedes derselben zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen Verschiedenes indizieren. Mit ‘ich’ aber meint jeder immer nur sich selbst.“ Karen GLOY, *Bewußtseinstheorien: zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewusstseins*, ed. Karl Alber, Friburgo-Munich, 1998, p. 39. A pesar de no distinguir aquí entre yo y conciencia, el ejemplo es válido en tanto en cuanto se encuentran relacionados en este artículo.

³⁸⁸ Este último atributo quedará justificado en el quinto párrafo de este capítulo.

manera, deje voluntariamente de contextualizar y que, precisamente en ese instante, se encuentre contextualizando en su deseo de descontextualización con su ‘no quiero’.

- La conciencia tampoco es todo aquello que pone al sujeto en el centro de su atención, no es meramente la *Selbstbewußtsein*, la conciencia de sí exclusivamente. Esta es un caso determinado de la conciencia de un objeto, esto es, el sí mismo, que identifica consigo mismo³⁸⁹. Pero la conciencia no siempre tiene, como hemos dicho, al sí mismo por objeto contenido, incluso puede ser depositario de otro sí mismo ajeno al propio, si bien no lo podrá identificar con su ser momento de lo mismo que contiene, como sucede en el caso de que el yo sea el objeto contenido en forma de ‘sí mismo’. Una conciencia que se identificase con todo aquello que contiene, o bien no sería individual y se diluiría en el *ser* omnipresente en todo lo dado, o bien sería ella misma el ser en el que todo se diluiría. Pero el yo que conocemos y del cual es momento la conciencia, es individual, limitado en sí mismo y delimitado por otros objetos. Tanto es así que requiere de ellos para venir a su auto-presencia en la conciencia³⁹⁰.

- La conciencia tampoco puede ser meramente una corriente de percepciones, aunque ella sea la ocasión de su aparición. Si así fuera no podríamos distinguir en ella la unidad que se nos ofrece como dato. Y, sin embargo, puedo decir al respecto que dicha corriente se sucede en un sujeto. Es decir, *tengo conciencia de* una referencia unitaria en todas las percepciones. El mismo Hume, representante máximo de esta contradicción, dice al respecto:

“Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. [...] debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento.”³⁹¹

³⁸⁹ Cf. A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, p. 396:

“El sujeto psíquico tiene una conciencia de sí, cuando tiene ante sí y capta ‘sabiendo’ el objeto determinado que denominamos ‘sí mismo’, pero al mismo tiempo identifica este objeto consigo mismo.” “Das psychische Subjekt hat ein Selbstbewusstsein, wenn es den bestimmten Gegenstand, den wir das ‘Selbst’ nennen, vor sich hat und ‘wissend’ erfasst, zugleich aber diesen Gegenstand mit sich selbst identifiziert.”

³⁹⁰ Véase el tercer párrafo del capítulo V: ‘Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal’.

³⁹¹ David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, 2ª edición, Madrid, 1992, pp. 831-832 (hace alusión a la cita en inglés de la reimpresión de la edición original editada por Selby-Bigge: 636).

Pero que se trate de una tarea difícil no disminuye la exigencia de considerar todos los contenidos de conciencia. También el contexto unitario en el que se da la conciencia como momento del mismo forma parte de un estado de cosas que hay que considerar como tal, en todos sus elementos, incluida su relación con el yo que proporciona dicha unidad, por su *ser-suppositum*.

- La conciencia tampoco es reducible al comportamiento humano como pretenden los behavioristas o a los procesos neuronales, en definitiva, no admite reducción materialista. Si así fuera podría contemplar mis actos del mismo modo en que contemplo los de los demás, pero este no es el caso. Me siento responsable de mis acciones, no todos mis comportamientos corresponden a un mismo estado de conciencia, como tampoco se deducen los mismos comportamientos de estados de conciencia idénticos. El caso del dolor retenido hasta el punto de no poder ser registrada en un electrograma o encefalograma esa capacidad de dominio propio; o bien el caso de una parálisis, estado en el cual los distintos estados de conciencia no tienen porqué traducirse en comportamientos ni externos ni internos en el sistema nervioso; las decisiones mismas de la voluntad ¿entran en escena antes, después o a la vez que los procesos neuronales? ¿podrían los actores de cine determinar sus acciones independientemente de los procesos neuronales que se sucedan en su cerebro o dominándolos? En caso de que se respondiera negativamente a esta pregunta nos hallaríamos ante ordenadores programados por no se sabe qué agente maligno que se pone de acuerdo con los directores de cine para que tengan sentido sus exhortaciones y correcciones, y para que el rodaje dure lo menos posible. Ahora bien, tenemos demasiados indicios de que, en el hombre, no todas las variables corresponden a un único suceso³⁹² sino que un mismo proceso neuronal puede dar lugar a distintos

³⁹² De otro modo no se entiende la vida tan dispar que pueden llevar dos individuos con idéntico material genético y situación socio-económica (desarrollados en la misma familia). Tampoco se entiende el que por medio de la misma cantidad de estimulación eléctrica determinados pacientes reaccionaran reconociendo cada uno a sus respectivos parientes, se entiende que todos ellos se despertaran y lloraran, pero no que lloraran por un motivo distinto. Se podría argüir cierta fisiología del recuerdo que nos obligase materialmente a reaccionar de tal modo, pero aún en este caso tampoco se entiende el que la inyección de tejidos cerebrales de lugar a la recuperación de la misma memoria anterior a la operación con la consiguiente conciencia de identidad del individuo. Cf. Alan SHEWMON, 'Is 'brain death' actually death? An autobiographical conceptual itinerary' en: *Aletheia*, 7, European Academic Publishers, Berna,

resultados sin posibilidad de programación determinista como sí sucede en la máquina robótica. ¿Depende la determinación de mis actos de una casualidad indeterminista? ¿Por qué mis actos volitivos parecen corresponder a mis intenciones auto-determinativas? Pienso que nunca podremos aportar una demostración que no sea susceptible de controversia acerca de la existencia de lo espiritual en el hombre, de su capacidad de trascendencia en la auto-presencia, en la auto-determinación, en la intencionalidad de la intuición intelectual y de los afectos espirituales, pero, a la luz de lo hasta ahora expuesto, parece *más razonable* el aceptar esta existencia para dar explicación de la realidad que se nos presenta sin menoscabo de la misma, es decir, sin reduccionismos.

Y lo que aquí se niega de la conciencia se niega también del yo, si entendemos a aquella como dimensión posible de este. Del mismo modo que muchas de las propiedades que se atribuyen a la conciencia son adjudicables, en realidad, y con mayor propiedad al yo, como por ejemplo la unidad, y su ser un dato irreductible. La conciencia, como el yo, no admite definición por contraposición a un supuesto contrario, se trata de dos fenómenos irreductibles. La universalidad de la esencia de la conciencia no se deja delimitar por el anonimato de la inconciencia, lo cual nos vuelve a indicar la perfección que supone el estado consciente y que está ligada a la dignidad del yo, es decir, a un valor objetivo, como ya vimos. Pues ¿cómo definir la conciencia por medio de la inconciencia de la cual somos inconscientes, es decir, de la cual no tenemos noticia?³⁹³. Por otra parte, tampoco es definible la conciencia según el modo clásico de *genus proximum per differentiam specificam*, en tanto que la conciencia es un término general del cual no se puede encontrar uno más general bajo el que pudiera subsumirse por ser un dato último. La conciencia misma es el género, no la especie.

2002, p. 298; J. SEIFERT, 'Is 'Brain death' actually death?' en: *The Monist*, 76, 1993, p. 190. Cf. también la tesis sostenida por Roger PENROSE, según la cual no hay datos empíricos suficientes que nos permitan equiparar la conciencia al funcionamiento de un ordenador más complejo que los hasta ahora confeccionados en *La nueva mente del emperador*.

³⁹³ Si bien, a este respecto, podemos hablar de la imposibilidad de una conciencia inconsciente, pero esto no define a la conciencia: cf. Franz BRENTANO, *Die Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 1973, pp. 171-ss.

Ahora bien ¿ha de permanecer indeterminada su definición? Como hemos dicho ya, vislumbramos el qué de la conciencia en su relación con el sujeto y el objeto, o respecto del yo y lo otro. Pero esta relación es sólo un originante de la conciencia en tanto que *la conciencia es el dato que se genera del estado del yo al intencionar lo otro distinto de sí*, bien se trate de algo o de alguien. Mas la conciencia misma no es propiamente un estado sino un dato que lo sobrepasa porque mismamente lo abarca; tampoco es el yo ‘intencionando’ por cuanto que suma a este un espejo en el que reflejar el objeto que se intenciona³⁹⁴ y que no viene dado con la intencionalidad del yo como acto. En consecuencia, podemos decir del yo por su relación con la conciencia, y recapitulando lo dicho respecto de ella misma, lo siguiente:

a) El yo no es reducible a meros estados de conciencia, tampoco a una corriente indefinida de los mismos, mucho menos a su auto-presencia en la *Selbstbewusstsein*:

“Sin sujeto psíquico no hay contexto psíquico alguno, por lo que este contexto no puede ser, a la inversa, el sujeto.”³⁹⁵

b) El yo no es anónimo sino que corresponde y *es* él mismo un ser particular determinado.

c) El yo no es el conjunto de los comportamientos humanos, ni de los procesos neuronales así como tampoco producto del sistema nervioso.

El yo es un ente definido independiente de su estado de conciencia, más allá de la presencia de esta, el yo se eleva para abarcarla e incluso producirla con ayuda de la objetualidad permitiéndole un estatuto propio, a pesar de que sólo sea consciente de su sí mismo a través ella³⁹⁶.

³⁹⁴ En la misma línea de argumentación, el yo tampoco podría ser la suma de los estados conscientes e inconscientes por cuanto que a lo inconsciente también subyacería un objeto potencialmente intencionable y, en cualquier caso, contrapuesto al sujeto. Lo mismo se puede decir de los contenidos y estados intelectivos, volitivos, y afectivos sobreactuales.

³⁹⁵ “Ohne psychisches Subjekt gibt es keinen psychischen Zusammenhang, also kann dieser Zusammenhang nicht umgekehrt das Subjekt sein.” Eduard MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, p. 238.

³⁹⁶ Esta conclusión coincide, aunque desde otra perspectiva, con la de HENGSTENBERG cuando afirma: “El yo es anterior al sí mismo, pero la conciencia del yo es posterior a la conciencia de sí.” “Das Ich ist früher als das Selbst, das Ichbewußtsein aber später als das Selbstbewußtsein.” *Philosophische Anthropologie*, ed. Kohlhammer, 3ª edición, Stuttgart, 1996, p. 287.

§ 2. El yo y el sí-mismo (mismidad o selfhood).

“ ‘Yo’ significa sujeto, esto es, cada uno el suyo propio. Este yo de cada uno o ‘sí-mismo’, queda caracterizado por la especialidad, más aún, por la particularidad de sus vivencias; se funda en la continuidad de estas vivencias, en su memoria, es decir, se funda en una compleción muy compleja llena de uniones (temporales y simultáneas); sólo a través de esto soy yo ‘yo mismo’”³⁹⁷

A mi modo de ver, las referencias de NATORP al sí-mismo del yo carecen propiamente de sentido toda vez que el yo deviene meramente condición formal de la unidad de los contenidos de conciencia y su individualidad se diluye en una conciencia trascendental supraindividual. Y es la experiencia de la modelación del sí mismo por parte del yo precisamente una de las vivencias en las que se me da este yo concreto en tanto que actuando sobre el sí mismo que experimento y en tanto que constato los efectos de la actuación de un agente de índole espiritual en la configuración de ese mi sí-mismo que me lleva a conjeturar su existencia real y no meramente lógica.

Mientras que el yo es el agente de los actos espirituales volitivo-intelectivos, tenemos la experiencia de ser nosotros mismos los que llevamos a cabo una serie de actos que nos conducen al discurso sobre la propia identidad: un sí mismo que, en parte, se deriva de esta acción del yo sobre la totalidad del ser que aquel forma directamente. Es decir, tendríamos noticia del sí mismo en la experiencia de la identidad del ser personal³⁹⁸ y sería dicha identidad sobre la cual el yo actúa más

³⁹⁷ “ ‘Ich’ heißt Subject, d.h. Jedem sein eigenes. Dies Jedem eigene Ich oder ‘Selbst’ ist allein charakterisiert durch die Besonderheit, vielmehr Einzigkeit seiner Erlebnisse; es beruht zunächst auf der Continuität dieser Erlebnisse in seiner Erinnerung, d.h. auf einer sehr verwickelten Complexion von lauter Verbindungen (zeitlichen und simultanen); nur dadurch bin ich ‘ich Selbiger’” Paul NATORP, *EP*, p. 31.

³⁹⁸ Cf. Josef SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem*, p. 301:

“El sí-mismo no designa a un ente distinto que hubiese de ser diferente de la persona misma, esto encuentra también su expresión lingüística en el hecho de que, por ejemplo, en latín y en otros idiomas no podemos hablar con naturalidad del ‘sí-mismo’ como tal, sino que únicamente podemos hablar de él en relación a las personas que designamos con nombres o pronombres personales, así ‘ego ipse’, ‘tu ipse’, ‘Caesar ipse’, etc.

El sí-mismo puede finalmente también designar el ser *verdadero* de la persona en contraposición a todo aquello que la persona únicamente parece que es, o en contraposición a lo que ella misma ha hecho de sí exteriormente, sin embargo, esto representa una traición a su ser propio (=a su sí-mismo).”

“Dass das Selbst nicht ein anderes Seiendes bezeichnet, das von der Person selbst verschieden wäre,

directamente³⁹⁹. Sin duda, el sí mismo así descrito no dependerá únicamente de los actos del yo, por cuanto que las influencias externas también constituyen parte de nuestra identidad y de nuestro carácter personal como elemento, a su vez, de dicha identidad. No somos conscientes ni ejercemos con el yo una censura o admisión de todos los componentes sociales y culturales que influyen y configuran la identidad de nuestro ser nosotros mismos. Pero, también es cierto que la identidad de una persona es tanto más propia, distinguible, específica, cuanto más independiente y libre hayan sido sus decisiones, sus criterios y elecciones. Lo cual no tiene por qué conllevar una originalidad total y creativa constante de sus actos para distinguirse de los demás. Una persona tiene una identidad y un carácter marcados cuando es capaz de decidir por sí misma, cuando reconoce los criterios de su actuación y los valora objetivamente, etc. Puede suceder que estos criterios y sus consiguientes actuaciones coincidan con los de la mayoría de la sociedad; pero lo que los hace tanto más propios reforzando la singularización de su ser, su identidad, es el que hayan pasado por la criba de la intencionalidad del yo, por el centro espiritual libre que este es ontológicamente pero que ha de ser actualizado para elaborar o formar un sí mismo que encarne lo más propio del carácter personal: su espiritualidad, y esto depende, de modo directo,

findet auch einen linguistischen Niederschlag darin, dass wir z.B. in Lateinischen und in anderen Sprachen nicht natürlicherweise von 'dem Selbst' als solchem, sondern von diesem nur in Beziehung zu (durch Namen oder Personalpronomina bezeichneten) Personen, wie etwa 'ego ipse', 'tu ipse', 'Caesar ipse' usf. sprechen können.

Das Selbst kann schliesslich noch das *wahre* Sein der Person bezeichnen im Gegensatz zu allem, was diese Person bloss zu sein scheint oder auch zu dem, was sie wirklich äußerlich aus sich gemacht hat, was aber einen Verrat an ihrem *eigentlichen* Wesen (=ihrem Selbst) darstellt.“

³⁹⁹ Cf. HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, pp. 183-219, 286-290.

“Cuando en nuestro espíritu se llevan a cabo varios actos, estos no pueden encontrarse sin relación entre sí. Son ejecutados *compenetradamente*. En esta compenetración se constituye lo que denominamos el sí-mismo.”

“Wenn in unserem Geiste mehrere Akte vollzogen werden, so können diese nicht beziehungslos zueinander stehen. Sie werden *miteinander* vollzogen. In diesem Miteinander konstituiert sich das, was wir das Selbst nennen.” Ibid., p. 194.

También cf. E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, pp. 650-662:

“Lo que resulte actualizado es decisivo para lo que de las potencias llegue a concretarse en hábitos. Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es ‘materia’ para la formalización efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el *sí mismo*, que puede y debe ser formalizado por el yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no sólo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, me *convierta*.” Ibid., p. 653.

exclusivamente del yo. Un sí mismo actualizado por el yo en su bidimensionalidad espiritual contribuye a la unidad de la persona por cuanto que aquél impide que el sí mismo del ente personal se reduzca o se diluya en una identidad con los objetos y opiniones ajenas a él. Cuando somos manipulados por otros, cuando tenemos demasiado en cuenta las expectativas que otros tienen sobre nosotros, parece como si no tuviésemos o no encontrásemos nuestra identidad, nuestro sí-mismo se diluye y, aunque dispone de una identidad (la que le confiere la omisión igualmente libre), esta es muy pobre en ausencia de una actuación más directa del yo en su carácter espiritual. Esta carencia puede adoptar otras formas en los seres personales, como aquella en la que la persona se pierde en la imaginación. Una persona que no quiere, con la realización correspondiente que este acto implica, y que no piensa más que en ficciones que no mueven su voluntad, dispone de un sí mismo igualmente superfluo. Su sí mismo no ha sido formado por medio de hábitos, por medio de los actos del yo, no dispone de una identidad fuerte, de un carácter por el cual se pueda identificar a esa persona. Podemos describirla como soñadora pero esta identidad no ha sido propiamente guiada, formada por la persona que actúa o deja de actuar, sino por los pensamientos que le venían, por las imaginaciones que fluían en su mente y sobre los que ella no ha elaborado discernimiento selectivo alguno. No se puede identificar a alguien con aquello que no controla, tan solo podemos decir que es un soñador despierto como nota de su identidad en tanto que omite el control sobre sus ensoñaciones, aquí el yo tendría un papel permisivo más o menos consciente pero, en cualquier caso, responsable por cuanto que potencialmente podría actuar y controlar dichas ficciones. Pero esta identidad es muy limitada en comparación con la que podría alcanzar una persona que actualizase toda la potencialidad de su yo.

El sí mismo, por lo tanto, depende de los actos del yo sobre la persona y sus circunstancias, está ubicado en la persona misma, en la totalidad de su estar desarrollándose. Esta ubicación no le reduce a la existencia precaria de los estados de la persona en los que el yo consciente entra en escena. El yo posee una fuerza determinada en cada ser personal, unas inclinaciones determinadas distintas de las de los otros yos empíricos y estas constantes también forman parte de su identidad. Estas

diferencias constituyen ya la identidad de la persona desde el origen del yo, es decir, le confieren de un sí-mismo previo a toda actualización del yo. Es más, la carencia de determinación existencial concreta no excluye al sí mismo de la esfera eidética, por cuanto que lo que distingue al *eidos* del yo es su perfección, éste muestra una identidad distinta de los yos empíricos pero también distinta en sus cualidades de los demás entes eidéticos. El *eidos* en tanto que *eidos* no se puede apropiar una serie de actos o vivencias, su identidad no se configura en la experiencia, pero podemos decir que tiene un sí mismo de manera análoga, aunque no propia, en tanto en cuanto contiene una serie de notas *identificadorias* con respecto al resto de componentes del mundo eidético.

Podemos así hablar de un *sí mismo como identidad del yo por cuanto a la actualización concreta de un ser personal*, pero también, aunque en otro sentido, del sí mismo del ente eidético correspondiente al *eidos* del yo. Podemos también hablar de un sí mismo ideal para el yo concreto y esto no en referencia a su participación de las perfecciones y cualidades del sí mismo del *eidos* del yo, sino respecto de cada persona en particular. Decimos de una persona que todavía no ha alcanzado una identidad consigo misma cuando no se siente satisfecha con su modo de ser; cuando anhela ser otra persona distinta de la que es; cuando, efectivamente, todavía no ha desarrollado sus notas específicas respecto del mundo que le rodea, cuando todavía el yo no ha actuado en su vida personal, cuando no ha adecuado proporcionalmente sus fuerzas al mundo de los ideales en general y a su situación real. Una persona que se deja llevar de lo que dicen otros o de lo que ‘se’ dice y toma decisiones que no se compaginan con las inclinaciones espirituales más propias de su yo; una persona que decide emprender una empresa que supera las fuerzas de las que dispone y las fuerzas de las que podría llegar a disponer... una persona así se siente frustrada porque mentalmente se ha confeccionado una identidad fuera de sus posibilidades. En este sentido, cada persona tiene un sí mismo ideal y un sí mismo del que dispone y que constituye el fundamento de su sí mismo ideal. Sería ideal que yo pudiese dominar cincuenta idiomas, pero dada mi situación concreta ontológica y moral, no constituye una meta ideal para mi yo existencialmente contingente. El sí mismo ideal de cada uno así entendido sería aquella

identidad a la que la persona puede llegar en el desarrollo más pleno de sus capacidades más propias y completas en tanto que persona; se entiende que este ideal no es, por tanto, perteneciente al mundo eidético por cuanto que cada persona particular cuenta con unas fuerzas determinadas, unas disposiciones determinadas distintas de las del resto desde su nacimiento. La persona tiene una identidad desde que nace y, a la vez, esta identidad se enriquece, se desarrolla, se actualiza tanto más cuanto más se adecue la persona, y con ello el yo con sus actos, a su sí mismo ideal, a su identidad ideal que no eidética, basada en su identidad real.

El sí mismo se constituye en toda relación de la persona con el yo sea directa o indirectamente, esto es, por acción directa del yo o bien por su omisión más o menos consciente. Incluso hablamos de una relación inconsciente –no en el sentido de no estar frente a la conciencia pero sí en algún rincón remoto de la misma, sino únicamente en el sentido de no darse la intencionalidad– cuando el yo no tiene noticia de una influencia que, a través de la persona, está actuando en su comportamiento, en su determinación intencional. Pero el sí mismo será tanto más adecuado a su ideal cuanto mayor sea la actualización de la persona en relación al yo. Es en esta actualización que el sí mismo alcanza su ser más verdadero, el que le corresponde con mayor propiedad por lo anteriormente dicho. Sólo por la acción del yo podemos disponer del sí mismo en la autodeterminación (*self-determination*, *self-possession*).

Al contrario que HENGSTENBERG⁴⁰⁰, no pensamos que el sí mismo se reduzca a los actos del espíritu, de modo que sea necesaria la entrada en escena de un yo consciente si bien sí su estar-ahí con capacidad de actualización. De otro modo nos resultaría difícil interpretar la distinción que el mismo filósofo hace entre la constitución del ser del sí mismo (*Seinskonstitution*) y la constitución del ser así del sí mismo (*Soseinskonstitution*). Antes bien, en la constitución del ser del sí mismo hemos contado con las disposiciones y cualidades que distinguen al yo de los demás yos en el caso del sí mismo de un yo concreto incluso desde antes de ser consciente de su sí mismo. Estas implican una relación de la persona con el yo distintas en cada caso y dan lugar a un modo de ser del yo igualmente distintas según el ser personal del que se

⁴⁰⁰ *Philosophische Anthropologie*, pp. 200-ss.

trate. Ahora bien, el que la existencia del sí mismo se remonte al origen del yo no significa que su ser se reduzca al ser del yo actual o actualizable.

Damos así, por tanto, en llamar al *sí mismo la identidad que emerge de la relación consciente o inconsciente entre la persona y el yo*. Este sí mismo se podría dar también en un ser infinitamente ampliable en el tiempo, si se diese un yo y una persona en eterna relación, aunque dicha relación fuese siempre la misma, aunque dicho ser estuviese totalmente actualizado, seguiría dándose una identidad, es más, podría tratarse de la identidad de la persona en sentido más estricto si entendiésemos por actualización completa su propia perfección.

Por otra parte, parece que el sí mismo excede al yo concreto, más bien lo abarca, precisamente por ubicarse en la persona; en un mismo momento es más amplio el sí mismo que el yo por cuanto que el yo tan solo puede retener en su ámbito de atención y de actuación una vivencia y en el sí mismo pueden estar actuando varias al mismo tiempo y de la más variada índole, aunque no sean todas conscientes. Esto es así por cuanto que el ámbito de actuación del yo queda restringido al carácter espiritual, intencional de estas vivencias en su presencia o su defecto. Abarcando así, también, de una manera especial, a todo lo que tiene que ver con la afectividad espiritual de la persona por acción más o menos directa del yo⁴⁰¹. De una manera más o menos metafórica respecto de lo dicho podríamos decir con HENGSTENBERG:

“El yo es una unidad biológica. Incluso esto marca la diferencia más radical con el sí-mismo, que es metabiológico por esencia y en el cual la biología juega tan sólo un papel fundante (y condicionante).”⁴⁰²

Entendiendo por ‘unidad biológica’ algo que en su esencia ya está constitutivamente dado y por ‘metabiológico’ lo que, a pesar de estar ya dado antes de la actuación del yo en su relación con la persona, se realiza también constitutiva y esencialmente con dicha actuación. No obstante, este sí mismo que abarca al yo concreto, ha de someterse a la

⁴⁰¹ Cf. John F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 251:

“no viven verdaderamente como personas quienes no despliegan su afectividad más honda, sino que la mantienen reprimida; es como si permaneciera enterrado su verdadero yo.”

⁴⁰² “Das Ich ist eine biologische Einheit. Eben dies macht den stärksten Unterschied zum Selbst aus, das wesensmäßig überbiologisch ist und bei dem der Bios nur eine fundierende (und konditionierende) Rolle spielt.” *Philosophische Anthropologie*, p. 287.

limitación existencial que el yo concreto le marca en su contingencia, en sus disposiciones, en su fuerza y, en todo ello, encuentra también la base de su ser; de su ser identidad.

§ 3. El yo y el alma.

Al tratar sobre la fuerza del yo, aludíamos a una cita en la que NATORP identificaba el alma aristotélica con una energía en términos físicos en pro de su defensa monista de la realidad. Y finalmente, él mismo reducía el alma a la naturaleza desespiritualizada y el cuerpo inanimado al alma desencarnada:

“De este modo, el ser vivo decae en cuerpo des-animado y alma des-encarnada, en naturaleza des-espiritualizada y espíritu extraño a la naturaleza”⁴⁰³
“en la meta infinita y lejana del conocimiento todo deviene alma, y el alma todo, la realidad deviene vivencia, y la vivencia realidad”⁴⁰⁴

En el tercer capítulo de su *AP* dedicado a las facultades de la conciencia, las facultades tradicionalmente adjudicadas al alma (percepción, representación, anhelo, etc.) son reducidas, en NATORP, a la arbitraria aparición de uno u otro contenido de conciencia, y se afirma que este contenido de conciencia ni siquiera es dado inmediatamente a la vida anímica⁴⁰⁵. Y en otros fragmentos identifica el alma con la conciencia⁴⁰⁶, confundiendo el camino hacia el yo trascendental con el camino hacia lo anímico.

Conviene, por tanto, delimitar la relación entre el yo y el alma para así también poder validar en el alma aquellas facultades que le son hurtadas en la filosofía de NATORP y que se destaque así aún más, si cabe, la preponderancia de lo espiritual en el yo.

⁴⁰³ “So zerfällt dann das lebendige Sein in den entseelten Körper und die entkörperte Seele, in die entgeistige Natur und den der Natur entfremdeten Geist” *AP*, p. 135.

⁴⁰⁴ “im unendlich fernen Ziele der Erkenntnis freilich wird alles Seele, Seele alles –die Wirklichkeit Erlebnis, das Erlebnis Wirklichkeit“ *AP*, p. 329.

⁴⁰⁵ “lo inmediato de la vida anímica, sea vivida con la inmediatez que sea, no es por ello conocido inmediatamente, sino que tiene que ser traído a conocimiento en primer lugar”

“das Unmittelbare des seelischen Lebens, wie sehr immer unmittelbar erlebt, doch darum nicht auch unmittelbar bekannt, sondern gerade erst zur Erkenntnis zu bringen sei” *AP*, p. 292.

⁴⁰⁶ Cf. *AP*, p. 134.

Sin embargo, parece que esta delimitación es más difícil que la que correspondía al yo en comparación con la conciencia, por cuanto que las dos realidades ahora consideradas, en un principio, parecen coincidir. Decimos que el yo ejecuta las acciones, pero también decimos que es gracias a la capacidad de nuestra alma que podemos tomar decisiones por las cuales llevamos a cabo aquellas acciones. Ciertamente, es *en* el alma donde se toman dichas decisiones, el yo las ejecuta, el alma padece los efectos de dichas acciones, pero ¿qué significa exactamente que sea *en* el alma donde se toman las decisiones? ¿es el alma misma la que toma las decisiones? Y, aunque así fuera, ¿sucede eso con independencia del yo; sin afección recíproca? ¿con división completa de funciones y facultades? A mi parecer, se establece una diferencia en la extensión e intensión de los entes yo y alma, a pesar de que la diferencia en la intensión sólo afecta al *modo de ser* de ambos. Para este análisis seguiremos principalmente la concepción de E. STEIN. Veremos cómo podemos llamar al yo el núcleo del alma, mientras que en el alma encontramos capas distintas en las que el yo puede ubicarse pero no siempre debe, es más

“en el espacio anímico existe un punto en el que el yo tiene su lugar *propio*, el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto mas profundo del alma [...] desde ningún otro punto puede tampoco abarcarse por entero a sí misma [el alma].”⁴⁰⁷

Si lo dicho atañe al lugar que ocupa el yo, veamos ahora qué ocurre con las capacidades del yo. Podemos decir que, mientras la voluntad y el entendimiento son potencias del alma, estas mismas potencias se presentan en su modo de ser agente en el yo. Y tanto es más el yo un yo mismo cuanto más se ejercite en estas capacidades. Lo cual no significa tener que distinguirse totalmente de los otros yos por medio de un

⁴⁰⁷ Edith STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 657.

Explicaremos más adelante el sentido en el que aquí utilizamos términos como el de ‘capas’ del yo y el ser ‘núcleo’ –aunque en parte esto último ya ha sido definido en las aclaraciones preliminares, si bien no se habló del yo como núcleo de otra entidad sino del núcleo de la esencia-, por el momento podemos justificar la terminología de la filósofa con una cita elocuente de A. PFÄNDER:

“puede que se desprecie el uso de imágenes de este tipo, yo las utilizo porque creo que con ello puedo aludir del mejor modo a un estado de cosas realmente subsistente [...] El que pueda hacerlo por otras vías, que lo haga para bien de la psicología.”

“man mag die Verwendung derartiger Bilder verabscheuen, ich benutze sie, weil ich glaube, dadurch am besten auf einen wirklich bestehenden Sachverhalt hinweisen zu können [...] Wer es auf anderem Wege besser machen kann, der tue es zum Wohle der Psychologie.” *Einführung in die Psychologie*, p. 274.

comprender y un querer las cosas totalmente distinto. Lo que caracteriza al yo es vivir su querer y su comprender desde su sí-mismo, conforme a una decisión propia no enajenada, aunque exteriormente haga lo mismo que los demás yos, sin embargo, puede que estos no lo hagan por convencimiento propio sino por vencimiento de la opinión mayoritaria o mediática, faltándoles razones o fuerza de voluntad para hacer lo contrario. La fortaleza y unidad direccional del alma es la consecuencia práctica de esta vida del yo. Por supuesto, tienen lugar acciones del yo que no implican este ser consciente de sus actos desde dentro y que, no obstante, pertenecen al yo. Así ocurre con la mayoría de las acciones diarias que han sido aceptadas y asimiladas por el yo agente en algún momento de su vida consciente y que ahora gozan de un consentimiento sobreactual por parte del yo. Pero el modo propio de actuar del yo, aquel en el cual desarrolla las capacidades agentes más esenciales a su sí-mismo se corresponde con dicho tomar posición de la voluntad y dicho penetrar la realidad con el entendimiento. Es por esto que el yo actualiza al alma en tanto que actualiza las potencias comunes, configurando además así el modo de ser, el carácter del alma. La personalidad del yo que depende del lugar que, *de facto*, ocupe en el alma, imprime un carácter determinado al alma. Sin duda, si el yo ocupa un lugar periférico, por ejemplo desplazado de su papel de tomar las riendas de la acción a causa de la fuerza que los sentimientos ejerzan sobre el alma, o a causa de las imaginaciones descontroladas; en ese caso, el alma presentará unas disposiciones de carácter más frívolas o superficiales que si el yo asume su papel propio. Pero esto exige un esfuerzo mucho mayor por parte de toda la persona humana, que se ve implicada en cada una de las disposiciones y decisiones del alma en general y de su núcleo en particular. Observamos aquí, entre el yo y el alma, una relación más estrecha que la que se daba entre el yo y la conciencia, una coincidencia incluso ontológica. Ya hemos visto que hablar de la sustancia es hablar del yo y del alma, por cuanto que comparten los rasgos esenciales destacados de la sustancia, así como que tanto la naturaleza del uno como la de la otra son de carácter no material pues, además de que sus rasgos son más bien psíquicos que físicos –por su ubicación corporal-, se hace incomprensible el cómo deba dar razón de un ser otro ser que fuese cualitativamente, no sólo distinto, sino inferior. Si bien, en cuanto al yo

como ente no material ya adelantábamos que del dato de que el mundo psíquico no sea espacial no podemos deducir que un acto espiritual no pueda estar localizado en el espacio y en el tiempo, en tanto que sucede en un cuerpo en el que se encarna el alma que realiza dichos actos psíquicos y que vivencia psíquicamente percibiendo en él sensaciones que le llevan a estar en uno u otro estado psíquico (así como el estado de cansancio o de euforia tras la ingestión de determinadas drogas).

En la consideración de la sustancia, el alma junto con el cuerpo aparecían como fundamento de la diferencia esencial entre lo psíquico y lo físico, pero también, como fundamento de la relación entre ambos ámbitos de la realidad. El alma aparecía como un en sí simple, en tanto que indivisible materialmente, independiente de cualquier parte posible, e individual en un mundo existente en el cual el alma quedaba definida como un principio de movimiento no sólo vegetativo o instintivo o de la inteligencia práctica –en el caso de animales tan complejos como el mono-, sino también espiritualmente y, en tanto que hace uso de lo corporal para el sustento de esta vida ‘tridimensional’ (capaz de llevar a cabo las operaciones vegetativas, animales y espirituales en el hombre), es una sustancia que, aunque en-sí, no se vale sólo de sí misma para ejercer su función animadora⁴⁰⁸ e individuadora.

Así, por una parte vemos que, según la descripción hasta ahora aportada, el yo es una entidad igualmente psíquica por cuanto que presenta las mismas características que permiten al alma su calificación de ‘psíquica’; lo cual nos permitiría situar al yo en el alma como anunciábamos, aunque quedaría aún abierta la posibilidad de que se tratara de dos principios psíquicos distintos en un mismo individuo, si bien el yo dependiente del alma por cuanto que precisa de la vida para su actuación. El yo concreto no se nos presenta como algo espacial, que ocupase un espacio de nuestro cuerpo, no es localizable, aunque requiera de ciertas condiciones fisiológicas localizables para poder actualizar sus capacidades dada su limitación ontológica, así como ocurría con el alma. Tampoco se nos presenta este yo como un algo divisible sino que mi yo es siempre, en todas las acciones, un mismo y único yo al que puedo atribuir responsabilidad de actos

⁴⁰⁸ En cuanto a la unidad del hombre en tanto que alma y cuerpo ya nos remitíamos a Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert* al tratar de la espiritualidad del alma con respecto a los otros Zoa.

distintos sucedidos en tiempos distintos pero procedentes de un mismo agente. Se trata, por tanto, de un mismo yo indivisible e idéntico. A mi yo concreto no parecen caracterizarle las propiedades materiales de la dureza, figura, velocidad, etc. Mi yo no es más duro en sentido material que otro yo, aunque sí le sea atribuible una cierta fortaleza espiritual adquirida a base de ejercer unos actos determinados que parecen dar lugar a un hábito, y una cierta fuerza connatural que le empujan a actuar de un modo u otro. Tampoco se presenta con una figura, sino más bien como sustancia con una fuerza vital espiritual más o menos intensa. Nuestro cuerpo puede expresar esta vitalidad, esta fortaleza, pero tampoco le es necesario al hombre atribuirse un yo de las mismas características que las que presente su expresión corporal, pues el cuerpo no constituye siempre expresión nítida de nuestro yo o de las disposiciones de nuestra alma, precisamente porque, a pesar de configurarse mutuamente los ámbitos psíquico y físico en el hombre, se trata de dos sustancias distintas, si bien en una unidad psicósomática asombrosa que nos lleva a considerar la unidad sustancial entre ambos ámbitos —el psíquico y el físico— como la relación más razonablemente asumible entre ambas sustancias. Asimismo, el yo puede ejecutar con mayor o menor rapidez una acción, y esto no altera su originalidad espiritual común a los demás yos y reflejada en sus potencialidades específicas. Si bien podemos decir que los yos en tanto que forma —en el sentido atribuido al alma— no son iguales entre sí sino que cada uno es único y particular, sin embargo, en cuanto a sus propiedades se refiere son cualitativamente idénticas. Si de hecho se atribuye más o menos rapidez de resolución a un yo que a otro es también porque, como decíamos, las disposiciones corporales de la persona performan, individúan, de algún modo pero no de manera exclusiva ni específica por principio, a la sustancia espiritual.

Ciertamente, este yo es consciente de sus actos, incluso de su misma existencia parece tener noticia. Una cierta percepción interna es la encargada de esta confirmación psíquica del yo, se trata de la experiencia del transvivir ya anunciada. También hemos hablado del yo como sujeto de acciones. El yo existe en sí, aunque no encuentra la razón de su ser en sí mismo. El yo es, como el alma, un ser en sí dentro de un mundo existente, una sustancia. No es accidente atribuible a otras sustancias sino

que él mismo es sustancia, de él se predica. Son esta unicidad del yo y este su ser sujeto de acciones los que confieren al yo de una privacidad única. Sus acciones, sus intenciones tienen algo de privado, nunca se desvelan por completo, son tanto más privadas, tanto más propias cuanto más provienen del lugar propio del yo y cuanto más son experimentadas por el yo como propias, como perteneciendo a lo más profundo del alma. Esto es, cuanto menos periféricas son sus decisiones, cuanto menos alejadas están de su actuación propiamente espiritual, sin omitir su discernimiento a la hora de dejarse llevar del mal humor por ejemplo o del ‘me apetece’ igualmente indiscernido; más auténticamente propio y por tanto menos público, en un primer momento, se muestra el yo, aún cuando siguiese pautas idénticas a las del resto de yos que le rodean. Que sea menos público no significa que sea menos comunitario por cuanto que esa interioridad puede muy bien ser comunicada y enriquecer más al resto de los yos que la simple asimilación de los dichos y hechos en boga. La convicción, sin embargo, en tanto que vivencia interior, es intransferible, no la comparte con los otros yos, no la puede comunicar en su originalidad a otro yo aunque coincidan en aceptar el mismo contenido y forma de la convicción, sigue siendo *mi* convicción y no la *tuya*. El yo puede comunicar las razones que tiene para tomar una decisión, pero su convicción es verdaderamente propia, privada. El yo es capaz de intencionar, de buscar las causas remotas de sus acciones y las de los seres que le rodean, de preguntarse por el sentido de las cosas y colocarlas en un horizonte, en un contexto que cohesione su significación dentro de un sentido, y no sólo actuar según la utilidad inmediata que la realidad circundante pueda proporcionar a sus estímulos más fuertes. El yo *padece* inclinaciones muy fuertes transferidas por un estado *anímico*, y, en ocasiones, tanto más violentas cuanto más externas a él, pero es capaz de sobreponerse a ellas e incluso de encauzar estas fuerzas hacia otros fines menos instintivos, quizá no deseados por el apetito aunque sí valorados por la razón.

El yo mantiene también una relación estrecha con el cuerpo no de mero paralelismo ni tampoco necesariamente una relación de contraposición, como sucede, a nivel terminológico, con el alma que habitualmente es contrapuesta al cuerpo. Lo contrapuesto al yo no es propiamente el cuerpo, sino la alteridad, si bien no se trata de

una contraposición ontológica propiamente, sino de una contraposición más bien gnoseológica en el sentido de que me conozco en la medida en que conozco al otro en su distinción total de mí, como sujeto objetivado, puesto enfrente de mí como sujeto en sentido propio⁴⁰⁹. Y, finalmente, el yo existe rodeado de un mundo de seres existentes⁴¹⁰.

Y ¿qué decir de la vida del yo? Sin duda no puede no vivir lo que actúa, e incluso actualiza y performa a una sustancia como el alma. Su vida es una vida propiamente espiritual, pero *¿vive el yo cuando no actúa? ¿se reduce a ser la faceta agente del alma?* ¿se trata de dos entidades idénticas? ¿por qué entonces el uso de dos términos distintos? ¿sólo porque apuntan a peculiaridades diferentes? Por una parte el yo actualiza al alma como desde el fondo dando forma a todas sus capas o niveles, o, más bien, podríamos decir, nivelando la importancia o el peso de lo que acontece en el alma, de tal modo que una alegría superficial no conduzca a determinaciones irresponsables como cuando, por ejemplo, me dejo llevar de la sensación que produce en mí la adulación de un compañero de trabajo y acto seguido me creo, por ello, con el derecho a decir al jefe lo que se debe o no hacer en la empresa; y que, por el contrario, una alegría profunda me lleve a un compromiso debido con la realidad, como en el caso del perdón recibido que me impulsa a estar más atento ante las situaciones que pueda aprovechar para agradecer de diferentes maneras a la persona que me ha perdonado una deuda. Por otra parte, parece que se tratase de una esfera dentro de otra y ambas distintas por cuanto que el alma parece estar per-formada por unos hábitos ya naturales, ya adquiridos, y unas sensaciones que no se dan en el yo pero que condicionan su acción⁴¹¹. El yo es capaz de irrumpir en esos hábitos reestructurándolos a veces de manera violenta. Por otra parte, cuando el yo se deja llevar de esos hábitos

⁴⁰⁹ Cf. § 3 del capítulo V de este trabajo.

⁴¹⁰ Ya hemos apuntado que de la existencia del yo tenemos noticia directa, más adelante abordaremos la relación del yo con el mundo externo.

⁴¹¹ Me parece elocuente incluir aquí una cita de KANT:

“La risa cordial (franca) es (como perteneciente a la emoción de la alegría) *sociable*; la páfida (sarcástica), *hostil*. [...] El que en sociedad no ríe, es huraño o pedante. Los niños y más aún las niñas, deben acostumbrarse pronto a reír francamente y sin forzarse; pues los risueños rasgos del rostro se imprimen poco a poco en el interior y asientan una *disposición* a la alegría, afabilidad y sociabilidad, que preparan tempranamente esta aproximación a la virtud de la benevolencia.” *Antropología en sentido pragmático*, B 223-224.

lo hace de manera suave, como llevado por el resultado que sus propias acciones han producido en el alma, como llevado por el alma misma. Esta suavidad⁴¹² no tiene por qué corresponder a acciones éticamente correctas; una misma persona puede cambiar de tal modo sus hábitos que, lo que hacía unos años le parecía fácil de acometer por la costumbre, viviendo en la vida más inmoral imaginable; se vuelva violento y, por contrapartida, se le tornen suaves las acciones acomodadas a los hábitos correspondientes a una vida moral irreproachable, o, al menos, loable.

Hemos afirmado, no obstante, al principio de este análisis de la relación yo-alma, que *el yo es el núcleo del alma*, es decir, que no son dos realidades superpuestas aunque a primera vista, a veces, parezca que actúan en sentidos opuestos. Pero esta oposición se da, más bien, por la unión del alma con el cuerpo del que el yo se muestra algo más independiente pudiendo contrariar intencionadamente las inclinaciones que este produce en aquella, mientras que el alma en su ser sustancia psíquica, dotada de capacidades espirituales, nada podría sobre los instintos que le marcan sus apetencias corporales sin la intervención de su propio ser agente en su ser también un yo. Tanto el yo como el alma se nos han presentado como sustancias racionales, por tanto libres, espirituales. Pero, mientras que la vida del yo está constituida por los actos intencionales de las esferas volitiva e intelectual, la vida del alma abarca, además de estas, la esfera afectiva (todo el ámbito de los afectos no necesariamente espirituales ejerce cierta influencia en el ánimo de la persona, sin incidir necesaria y directamente en el yo, aunque sí condicionando su acción), así como también la sensitiva. Como hemos indicado, nos resulta más fácil determinarnos a dedicar un tiempo a explicarle algo a alguien con paciencia si hemos adquirido el hábito para ello, en especial si disponemos de cierta afección hacia dicha persona, de lo contrario habremos de implicarnos con más fuerza. De modo que, por una parte el yo está en el cuerpo, por otra parte lo domina, y parece que algo similar sucede en su relación con el alma. Sólo

⁴¹² La palabra germana *Gemüt* y sus derivados (*gemütlich*) nos pueden ayudar a entender esta imagen de la suavidad del alma como estado que define el carácter de la misma. Según la definición del diccionario alemán *Wahrig*, '*Gemüt*' hace referencia a cierto lugar o sentido interno de percepción de lo anímico o también de los valores, el modo de *estar* ante ellos, más que de *ser*. Este término hace, por tanto, referencia a cierta disposición y viene asociada, por lo general, a una disposición buena o agradable.

que a esta relación se le suma la dependencia del yo respecto del alma para disponer de vida. Ahora bien, mientras que cientos de temas pueden tener en tensión mi alma en tanto que estado de ánimo, mi yo puede hacer uso de la voluntad para concentrarse en uno sólo, quizá el menos importante; los demás permanecen como suspendidos en los estratos anímicos. El yo adjudica así un orden de comparecencia a los temas que se hallan en las distintas capas o niveles del alma, es decir, posee una capacidad mayor que el alma para dominar el mundo psíquico de la persona, y es el agente determinante para la intervención u omisión en las consecuencias que se deriven del acontecer en dichos niveles. Pero ¿qué sería un yo sin alma? ¿qué sería un yo sin niveles o capas en las que intervenir? Pienso que un yo sin vida anímica de algún tipo no sería nada en el orden de lo existente al modo en que sucedía con una sustancia sin propiedades: ¿qué sería el yo sin lo que hemos dicho que era su fuerza primigenia y que requiere de la vida? qué, sin el fluir de su subjetividad. Tengamos en cuenta lo siguiente. El alma sólo puede donarse, intencionar, actualizar su índole espiritual por acción del yo, ahora bien, ella y sus capas no pueden ser propiedades atribuibles al yo, accidentes que el yo puede cambiar de lugar y actualizar para adornar su carácter. Tampoco el yo puede ser un mero atributo del alma por cuanto hemos visto que presenta los caracteres de una sustancia espiritual indivisible que existe en sí. ¿Qué impide por tanto que aceptemos una coincidencia ontológica fundamental entre el yo y el alma en base, sobre todo, a esa dependencia vital? Para llegar a esta conclusión me han ayudado especialmente las reflexiones de E. STEIN⁴¹³, pero me parece que esta coincidencia no está claramente negada ni afirmada en esta autora. Esta filósofa recurre a una explicación ocurrente pero, a mi entender, no lo suficientemente profunda desde la perspectiva metafísico-fenomenológica más estricta. Argumenta que no puede haber alma sin yo por ser la primera personal y porque lo exige su estructura sin más, y no puede haber yo sin alma porque aquél se define a partir de las capas de esta⁴¹⁴. Sin embargo, sin necesidad de

⁴¹³ Cf. fundamentalmente: E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, pp. 642-664.

⁴¹⁴ “Mi alma tiene extensión y altura, puede ser llenada por algo, hay cosas que pueden penetrar en ella. En ella estoy en casa, de una manera bien distinta a como estoy en casa en mi cuerpo. En él yo no puedo estar en casa. En efecto, el yo mismo, en tanto en cuanto se conciba como ‘yo puro’, no puede estar en casa en modo alguno. Sólo un *yo anímico* puede estar en casa, y de él cabe decir también que está en casa cuando está en sí mismo. Vemos entonces que de repente el yo y el alma se acercan sobremanera

entrar a examinar la profundidad y el hilo de estas afirmaciones, nos percatamos de que ninguna de estas respuestas satisface la pregunta acerca de la igualdad ontológica entre el yo y el alma, simplemente los pone en relación según una necesidad esencial intrínseca al contenido de ambos términos.

El yo, *de hecho*, actúa dentro del alma, desde el alma, hacia el alma o como fuera de ella, pero no sin ella por cuanto que su esencialidad en tanto que personal afecta también a la esencialidad del alma: se trata de una misma fuerza o vitalidad si bien con repercusiones distintas en su empleo por parte del yo, ya que esa misma fuerza latente en el alma puede ser empleada por el yo para entrar con violencia a reestructurar el orden en los niveles del alma. Los actos del yo repercuten siempre y directamente en el alma y se ejercen gracias a lo que clásicamente entendemos por potencias del alma. El alma facilita dichas acciones o las dificulta según su disposición habitual espiritual, o su afección en general. El yo puede cambiar este ánimo pero no lo que el alma es ontológicamente hablando, aunque no se dé una diferencia cualitativa entre ambos y la influencia sea directa, y no es capaz precisamente porque son lo mismo en el sentido de: sustancia individual espiritual, dotada de entendimiento y voluntad, capaz de intencionalidad. Y, sin embargo, no considero acertada la definición del yo únicamente como dimensión especial del alma, sino más bien como el núcleo que permite al alma alcanzar su identidad más propia. Diría que cuando hablamos del yo nos estamos refiriendo a una perspectiva particular de la persona en tanto que espiritual. El alma posee una inclinación ontológica y definitoria hacia el cuerpo que no caracteriza al yo ni a la persona en el mismo sentido, por cuanto que el sentir los efectos de un trastorno corporal implica primera y fundamentalmente al alma, mientras que el yo y la persona se ven implicados en tanto que anímicos, pero poseen una capacidad de abstracción y dominio mayor respecto de dichos efectos. Mientras que el estado en el que el alma se encuentra puede ser trastocado súbitamente por un dolor de estómago, el yo puede

entre sí. *No puede haber alma humana sin yo*, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que ser también un yo anímico: *no puede haber yo humano sin alma*, esto es, sus actos se caracterizan en sí mismos por ser ‘superficiales’ o ‘profundos’, por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma. Según sean los actos en los que el yo viva, ocupará en cada caso una u otra posición dentro del alma.” E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, pp. 656-657.

permanecer *relativamente*⁴¹⁵ ajeno a esta situación y querer tomar las mismas decisiones que cuando el cuerpo estaba sano. Puede llegar a las mismas profundidades en una investigación si consigue centrar su atención en el tema que le ocupa; el alma, sin embargo, no puede permanecer totalmente al margen. En el caso del yo, su relación con el cuerpo es más de pertenencia y de condición para su actuación efectiva que de receptora incondicional de sus influjos, más de homeostasis que de ósmosis. Es precisamente gracias al yo que el alma puede vivir en el mundo sin dejarse llevar de los estímulos o incluso de afectos espirituales no adecuados al ideal personal. Mas dado que se trata de una misma sustancia, la intensión del alma nos anuncia que es el yo el que pertenece al alma y no al revés. Si hubiese dos sustancias en la persona con capacidades volitivas, sería pensable el que se diesen al mismo tiempo sobre el mismo asunto actos volitivos contradictorios –en el sentido indicado al tratar acerca de la volición en el yo- si hubiese algo que actualizase al alma en su dimensión espiritual volitivo-intelectiva a la vez que el yo hace las veces de agente. Sin embargo ni siquiera podemos mantener en mente dos sentidos distintos de un enunciado al mismo tiempo. A lo sumo se sucede un cambio veloz en el asunto que ocupa nuestra mente. El hecho de que se den distintos niveles en el alma responde a la posibilidad de coexistencia de deseos contradictorios en ella⁴¹⁶, más no podemos considerarlos como igualmente preeminentes en lo que toca a la voluntad y al entendimiento. Si entiendo que uno de ellos ha de sobresalir frente al otro, es mi yo el que determina el orden de prevalecencia de los deseos en el alma, y, por tanto, la contradicción desaparece en tanto que no se da al mismo nivel. El yo, por tanto, unifica el actuar y el padecer anímico, los compenetra hacia una misma dirección, los conduce hacia su identidad de sustancia individual. Sin duda, pueden parecernos ambos deseos indiferentes o

⁴¹⁵ Salvando la relación yo-*Leib* ya descrita.

⁴¹⁶ “Si en el alma luchan estados contradictorios por conseguir el dominio, entonces dependerá del nivel profundo original del alma cuál de ellos haya de conseguir la victoria. Dentro de un nivel prevalece simplemente el sentimiento más intenso. Pero, cuando es distinto el lugar de origen, lo que sucede es que el sentimiento más profundo no puede ser *vencido* nunca por un sentimiento de menor profundidad, por intenso que éste sea: tan sólo permite ser desplazado al trasfondo, donde luego, claro está, si no afluyen a él nuevas energías, puede irse extinguiendo poco a poco. Hay estados de tal violencia que sólo pueden ser vencidos mediante la irrupción de un nuevo nivel de profundidad.” E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 813.

igualmente apetecibles, pero en ese caso todavía no estamos implicando a la voluntad, y, por tanto, al yo en su totalidad, en su comprensión como agente, ni al alma en tanto que yoica. Esto es así porque el yo no lo es todo en el alma, sino que el alma abarca al yo como núcleo, y ambos se ven encardinados en la persona humana como dimensión de la misma. Pero el acto de la voluntad en tanto que procedente del yo y *realizado* se dice tanto del yo como del alma. Yo puedo ‘desear’ llevar a cabo estados de cosas contradictorios en un mismo momento, pero no puedo ‘quererlos’ porque no puedo realizarlos al mismo tiempo, y, por tanto, la voluntad del alma y del yo es una sóla. Pretender hacer coincidir la voluntad del alma y la del yo en todas las ocasiones en que se da un acto de voluntad constituye una hipótesis similar al dualismo alma-cuerpo⁴¹⁷ que no se rinde ante la plausibilidad de la hipótesis de la identificación ontológica alma-yo, ni ante el sentir de una actuación conjunta y sus repercusiones en la relación interactuante alma-yo.

Mientras que el yo toma decisiones desde lo profundo del alma y no tiene porqué permanecer en los afectos periféricos de esta, y en ese sentido le pertenece más propiamente el lugar más profundo del alma; el alma pertenece al yo desde el punto de vista ético, como deber, pero no ontológico: el alma debería ‘ponerse en el lugar’, o más bien, disponerse como lo indica el yo. Sólo si el yo es el que ordena y dirige estas capas del alma podremos decir que el alma se pertenece a sí misma, alcanza la simplicidad frente a la dispersión en la que se puede ver sumergida. Esto es, llega a identificarse con su ser espiritual en el modo de supremacía que a este le corresponde; pero lo que entonces se está afirmando es que el yo conduce al alma en su dimensión más propia, la espiritual. En este caso el alma es capaz de dirigir el timón de sus derroteros gracias al yo, según una voluntad y un entendimiento propios; de tal modo que, aunque hiciese lo que los demás, lo haría por convicción propia. Ambos intencionan así juntos los objetos adecuados o no. Esta unidad es la que permite seguir asignando al alma como propias las esferas volitivo-intelectual que, en un principio, pone en marcha el yo, núcleo del alma. Adelantamos, por tanto, la comprensión de

⁴¹⁷ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*.

alma y yo como dimensiones de la persona en tanto que espirituales, sin dejar de ser ellos mismos *una única y misma sustancia: el alma como dimensión psíquico-espiritual*⁴¹⁸ de la persona en su relación con el cuerpo, y el yo como dimensión de la persona en su carácter espiritual volitivo-intelectivo. Tanto en el alma como en el yo se trata de una misma sustancia espiritual considerada en sentidos relacionales distintos respecto de la persona.

Pero, si la persona es la última referencia que responde a esta unidad ¿es metafísicamente necesaria la unidad misma entre el yo y el alma aunque *de facto* parezca tratarse de la asunción más razonable? Sin pretender deducir que el alma fuese una sustancia relacional, mientras que el yo se identificaría con la sustancia en su estado más puro; tratemos de pensar a la persona no relacionada homeostáticamente con un cuerpo y cuestionemos si dicha persona tendría que tener alma. E. STEIN afirma que no puede haber yo sin alma porque no podría ejercer su función fuera de ella. ¿Y si el alma fuese reemplazada por otro ser con afectos espirituales, disposiciones o estados de ánimo sin relación al cuerpo? Es decir, un ánimo, un principio de vida, donde el yo tuviese la misma posibilidad de ‘extensión y altura’ pero sin referencia a la materia ¿sería el espíritu una opción al alma como casa del yo en tanto que vida puramente espiritual? En cualquier caso, la persona será, como veremos, el último ente referencial de todas estas dimensiones de la sustancia espiritual individual. Y, a estos efectos, no se muestra imposible la relación del yo con un espíritu que suplante la función del alma como lugar del yo respecto de la cual este se defina como núcleo, por lo que, en el plano eidético, el *eidos* del yo no implicaría la esencialidad del alma, sino cierto ser sustancial dispuesto para la relacionalidad ya sea respecto de lo corpóreo material y sus implicaciones, ya respecto de otras estructuras ónticas sustanciales no materiales de las que se puedan decir tales fuerzas, disposiciones o estados de ánimo, como veremos a continuación que sucedería con el espíritu. La esencialidad del alma sí parece que implicaría el *eidos* del yo, por cuanto que las esencialidades de la voluntad y el entendimiento incluidas en el alma se dicen de un agente bien en acto, bien en

⁴¹⁸ Se trata de una dimensión psíquica por cuanto que abarca realidades no espaciales como los sentimientos que no son exclusivamente espirituales como los afectos.

potencia. Para entender, ya vimos, se requiere cierta atención, cierta actuación del individuo, una implicación yoica que queda así incluida con necesidad en lo sustancialmente anímico.

Y con esta identificación sustancial entre el yo y el alma, queda rechazada la reducción del alma a la mera energía física como pretendía NATORP, así como la disolución de sus facultades en los contenidos de conciencia, y la reducción del desarrollo anímico al desarrollo yoico que nos encaminaría a un yo trascendental, por cuanto que alma y yo se dicen de manera distinta de una misma sustancia.

§ 4. El yo y el espíritu.

“De este modo, el ser vivo decae en cuerpo des-animado y alma des-encarnada, en naturaleza des-espiritualizada y espíritu extraño a la naturaleza”⁴¹⁹

La escasa referencia al espíritu que encontramos en NATORP se relaciona con su concepción del alma. En esta tesis, por tanto, la importancia de esta consideración no recae tanto en una crítica directa a NATORP al respecto cuanto en la búsqueda del estatuto ontológico del yo por la posibilidad ya anotada de que este se dé sin presencia del alma, pero sí ubicado en un espíritu en tanto que dotado únicamente de vida espiritual. Se trata, por tanto, del examen de la necesidad en la relación yo-alma y yo-espíritu.

Solemos contraponer el espíritu a la materia, cosa que no hacemos con el yo. Lo opuesto al yo no es la materia, lo que define al yo no es lo opuesto a lo material, si bien nunca hablaríamos de un yo material, pero también la vida de un animal es algo no reducible a lo material inerte. Lo que daría más sentido a la delimitación del yo no es la materia sino el tú⁴²⁰, lo originariamente otro, lo otro de sí, el sujeto que no soy yo pero

⁴¹⁹ “So zerfällt dann das lebendige Sein in den entseelten Körper und die entkörperte Seele, in die entgeistigte Natur und den der Natur entfremdeten Geist” AP, p. 135.

⁴²⁰ Cf. Martin BUBER, *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, ed. Caparrós, colección Esprit, 4ª edición, Madrid, 2005. Si bien no comparto la carencia de entidad ontológica del Yo previa a la relación Yo-Tú o Yo-Ello expuesta en este libro, algunas citas de esta obra resultan ilustrativas respecto de lo expuesto:

“La diferencia fundamental entre las dos palabras básicas [Yo-Te-faciente y Tú-Me-faciente] se pone de

que parece idéntico a mi propio yo en lo que a notas ontológicas básicas se refiere. La materia, de algún modo está implicada en el yo concreto humano, y no hay necesidad de negar esta influencia recíproca. Sin embargo, con el tú parece acontecer de otro modo. El otro se me presenta como inmanipulable por principio, mi acceso a él es incluso menos directo que el acceso a la materia, sólo puedo influenciarle si se deja influenciar de modo que, potencialmente hablando, su voluntad no es la mía: el otro no quiere necesariamente lo que yo quiero ni va a donde yo voy. Esto me hace venir a la conciencia de mi ser un 'yo' distinto de los otros, de ser un yo que se atribuye unas acciones que le distinguen del resto de agentes. Así como el objeto deviene tal por su contraposición al sujeto, y este no puede llegar a ser objeto de conocimiento propio por cuanto dejaría de ser sujeto y, por tanto, de ser conocido como tal; de la misma manera se pretende que el yo se contraponga al tú. No habría conocimiento del yo sin conocimiento de su contrario, el tú. Esta necesidad hegeliana -de que el conocimiento de un objeto, incluso el objeto mismo, requiera del venir a la conciencia del anti-sujeto por parte del sujeto que conoce por enfrentamiento, conforme a lo que se enfrenta al sujeto por antonomasia- hace de la antítesis una hipótesis asumida menospreciando el conocimiento previo aunque difuso de lo original y cayendo así en un razonamiento absurdo. Si para conocer el objeto hemos de conocer su contrapartida ¿hemos de conocer la antítesis de la contrapartida para conocer la contrapartida del objeto originario del que en un primer momento tuvimos noticia consciente? ¿Y cuál sería la antítesis de esa antítesis? El conocimiento sería la hipótesis de un ideal imposible de alcanzar en la práctica pero cuya suposición es necesaria para poder construir una ciencia, la de la filosofía. Mas ¿qué certeza nos proporciona una ciencia basada en una hipótesis? La misma certeza que un sistema de verdad basado en la utilidad explicativa y aplicativa de la teoría, en último término, la certeza del utilitarismo: la certeza

manifiesto en la historia espiritual del primitivo, pues ya en el acontecimiento relacional originario pronuncia la palabra básica Yo-Tú de manera natural, por así decirlo anterior a la configuración de la forma, y por ende antes de haberse conocido a sí mismo como Yo; por el contrario, la palabra básica Yo-Ello sólo se torna posible en general a través de este conocimiento, mediante el aislamiento del Yo [por medio de su encuentro con el Tú].” p. 26

“El ser humano se torna Yo en el Tú.” p. 31

“sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive con el Ello no es ser humano.” p. 35

relativa a las circunstancias de que es útil actuar o pensar de este u otro modo. Es decir, un sistema que no puede justificarse a sí mismo; que afirma ser una tesis verdadera sin poder justificar la existencia de ninguna verdad objetiva de por sí, fuera del sistema elaborado hipotéticamente y aparentemente coherente⁴²¹.

Otra cosa muy distinta sería asumir que el tú es necesario para que el yo venga al conocimiento objetivo de sí mismo, mas no para su conocimiento atemático, el que se da en la experiencia del transvivir y que frenaría el recurso al infinito en el que caería la hipótesis del conocimiento por antítesis. Esto es, ni el tú es ontológicamente hablando la antítesis del yo ni da origen a él, por cuanto que, como hemos visto, el yo no es reducible a una unidad de percepciones o sensaciones que pudiera producir un tú desde fuera sino que esta es previa a la aparición de las estimulaciones que el tú pueda despertar en el yo para su propio venir a vivenciarse y conocerse tal cual él es. El tú no es ontológicamente hablando la antítesis del yo, simplemente porque en ambos casos se trata de una sustancia espiritual de idénticas notas ontológicas básicas. Del único modo en que se podría hablar del tú como antítesis del yo sería en tanto que objeto de su conciencia, pero en este caso se enfrenta al yo no en tanto que tú-sujeto sino en tanto que objeto de la misma al yo como sujeto, ya enfrentado al yo en tanto que objetivado, ya en tanto que vivenciado como distinto de sí. Ahora bien ¿cómo se puede vivenciar algo como distinto de sí si no se da una vivencia atemática previa de ese ‘sí’ mismo? El tú aparece así como lo otro autónomo enfrentado al yo que, disponiendo de las mismas capacidades que el yo, no es manipulable por este sino que es distinto de él y tiene en sí mismo el principio de su propia determinación y el de la auto-presencia, a los cuales no tengo acceso directo. Es un objeto metafísicamente incommunicable, y se nos da a conocer, si bien no directamente, con las mismas propiedades que veíamos en el yo. Pero precisamente esta diferencia impone la necesidad de afirmar la existencia previa de un yo precedente al encuentro con el tú, un yo que se percata de su propia incommunicabilidad *al mismo tiempo* que notifica la incommunicabilidad del otro. Ahora bien, esto da origen a la autoconciencia del yo, no al yo mismo, ni siquiera a cierta

⁴²¹ Coherencia que es igualmente presupuesta, pues no se dispone de todas las antítesis posibles dado que son infinitas.

vivencia previa yoica, como digo, atemática y muy indiferenciada⁴²².

Por lo tanto, al exponer la contraposición yo-materia estamos aludiendo a un yo concreto en tanto que encarnado, pero no a un yo que fuera material en el núcleo de su ser sino puesto en relación homeostática con lo físico de su corporeidad como decíamos al relacionar el yo con el *Leib* u organismo. Y, no obstante la distinta contraposición espíritu-materia, nos parece que aludimos a una misma esfera de ser (*Seinssphäre*) al hablar del yo y del espíritu. Incluso se muestran estos dos términos más cercanos en identidad que el de espíritu y persona por la posibilidad de esta última de relacionarse en ella alma y cuerpo por ósmosis, donde el espíritu devendría la sustancia personal en su dimensión más espiritual de la persona. No pienso, empero, que podamos entender el espíritu como dimensión del yo precisamente porque abarca esferas similares al alma no derivables del mero proceder yoico. El ‘espíritu de servicio’, el ‘espíritu luchador’, el ‘espíritu compasivo’, etc. nos hablan de unas disposiciones ajenas al yo en la denominación más propia de su ser sustancia en tanto que agente espiritual; activador *espontáneo* de unas determinadas capacidades espirituales. El espíritu va más allá de la mera activación, del mero querer o entender puntuales de la intencionalidad pretendida, e incluso más allá del mero ser soporte de las potencialidades espirituales del sujeto.

En primer lugar decimos negativamente que algo es espiritual si es inmaterial de todo punto: lo que no ocupa espacio, lo que no está cualificado de sensible; lo que no está ligado indefectiblemente al tiempo, al menos no del mismo modo en que sucede con la materia⁴²³. En cuanto a la caracterización positiva diremos que lo espiritual es lo

⁴²² Es más, como argumenta A. PFÄNDER, el hombre no podría llegar más allá del nivel psíquico de los animales no espirituales a no ser por la influencia de otros hombres (cf. *Einführung in die Psychologie*, pp. 160-161), ahora bien, y como afirma el mismo autor, el alma individual no se reduce a una comunidad de individuos (cf. ibíd. p. 180, en especial cf. pp. 200-ss.), esto es, su *ser* propio no le es otorgado por los otros hombres. Trataremos más a fondo la cuestión de la necesidad para el yo de un tú que dé lugar a su auto-conocimiento en el tercer epígrafe del quinto capítulo de esta tesis.

⁴²³ De tal modo que la energía espiritual no podría compararse a la energía material, y sería tan posible en un mundo temporal como en uno que no lo fuese desde el punto de vista de la física actual descrita por Stephen HAWKING en *El universo en una cáscara de nuez*:

“en la teoría de la relatividad, que concuerda con un gran número de experimentos, el tiempo y el espacio están inextricablemente entrelazados. No podemos curvar el espacio sin involucrar asimismo al tiempo. Por tanto, el tiempo adquiere una forma.” p. 35

“En la teoría general de la relatividad de Einstein, el espacio y el tiempo pasaron a ser de un mero

iluminado (lo comprensible o lo que comprende, lo esclarecido por la luz del entendimiento o, más bien, el entendimiento que esclarece), lo abierto (a entender o a ser entendido, a intencionar o a ser intencionado), lo capaz de actividad propia por poseer una autonomía vital comparable a la del alma en su dimensión espiritual. SCHELER en su *Stellung des Menschen im Kosmos*, por ejemplo, negará esta vitalidad originaria del espíritu manteniendo un dualismo en el Ser Supremo entre espíritu e impulso, más no vemos respuesta a fenómenos como la distinta recuperación de dos pacientes en estados corporales muy parecidos, pues la identidad en la enfermedad de pacientes particulares es difícilmente sostenible. Tal recuperación parece estar relacionada tanto con estados anímicos cuanto con actos espirituales que predisponen a aquellos. Se trata de lo que coloquialmente queremos decir con la expresión ‘sacar fuerzas de flaqueza’. Y, a pesar de afirmar que el espíritu es capaz de actos de voluntad contrarios al impulso, a mi juicio no responde de lo que SCHELER mismo da en llamar ‘excedente impulsivo’⁴²⁴ en el hombre, más allá de los impulsos dados y canalizados hacia una acción espiritual, en ocasiones parece ‘sacamos fuerzas de flaqueza’, hacemos un último esfuerzo en contra de nuestra debilidad corporal, sin omitir la relación mencionada que los tres tipos de vida (vegetativa, animal y espiritual) mantienen en la persona humana.

Siguiendo la clasificación de E. STEIN⁴²⁵, podemos distinguir entre el espíritu

escenario pasivo en que se producen los acontecimientos a participantes activos en la dinámica del universo. [...] El universo está lleno de materia, y ésta deforma el espacio-tiempo de tal suerte que los cuerpos se atraen. [...] Roger Penrose y yo conseguimos demostrar que la relatividad general predice que el universo comenzó con la gran explosión, de manera que la teoría de Einstein implica que el tiempo tuvo un comienzo, aunque a él nunca le gustó esta idea.

Einstein fue todavía más renuente a admitir que la relatividad general prediga que el tiempo se acabará en las estrellas muy pesadas cuando lleguen al fin de sus vidas y no produzcan ya suficiente calor para contrarrestar la fuerza de su propia gravedad, que intenta comprimirlas. [...]

Penrose y yo demostramos que la relatividad general predice que el tiempo dejará de transcurrir en el interior de los agujeros negros.”, pp. 21-24.

⁴²⁴ *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 94:

“Se ha dicho que el rasgo originario de la especie humana es su excedente impulsivo, de ahí que haya tenido que reprimirlo (A. Seidel); ¡pero este excedente bien podría ser mera *consecuencia* de la previa represión de los impulsos, y no su causa!”

Aunque con esta cita lo que en realidad critica SCHELER es lo que llama la teoría negativa del hombre o teoría que afirma que la causa del nacimiento del espíritu es la represión de los impulsos; bien nos vale como objeción a su propia teoría sobre el espíritu insuficiente.

⁴²⁵ Cf. E. STEIN, *Acto y potencia*, p. 395.

subjetivo y el espíritu objetivo. Dejando a un lado el espíritu objetivo al que vendrían a formar parte tanto ideas como formas de la materia, especies, etc.; volvamos la mirada a la especificidad del espíritu que atañe al yo: **el espíritu subjetivo**. Si entendemos lo espiritual subjetivo como

“aquellas experiencias y actos que están caracterizados, a un mismo tiempo, por dos rasgos, el de ser gracias a la ‘intencionalidad’ en el sentido de una relación consciente y llena de sentido con respecto al objeto, y el de ser gracias a una adecuación de los actos a su objeto.”⁴²⁶

entonces, podemos distinguir grados de espiritualidad en el sujeto o grados de adecuación del espíritu subjetivo al mismo ideal de su ser: una mayor apertura al ser, una más alta intelección de la realidad así como del mundo ideal, una más amplia actualización de la conciencia. Si bien no sería imprescindible el estado de vigilia para poder referirnos a lo espiritual si consideramos su sustancialidad previa y presente en su actualización. El grado máximo que alcanzaría el espíritu subjetivo sería aquel modo de ser del sujeto según el cual el espíritu está actualizado conforme a una vida consciente, a un obrar libre, a un pleno conocimiento de aquello que obra y que es, y a un estar conformado con una respuesta de valor adecuada a su objeto. Pero el espíritu no es un ente insobornable, en el sentido de aislado de toda influencia; antes bien, parece tiene lugar una interrelación en las actitudes espirituales. Observamos esto en el espíritu nacional como ejemplo. Ni qué decir tiene que en una misma nación se encuentran individuos que hacen uso de su ser conscientes de muy distinta manera, así como hay individuos más capaces y otros menos de llegar a una comprensión global de la realidad. Pero entre las naciones se desarrollan caracteres generales según los cuales se resalta más una potencialidad del espíritu o un aspecto espiritual que otro⁴²⁷. Si bien, todas las potencialidades van, en el espíritu, ligadas unas a otras, de modo que el

⁴²⁶ “jene Erfahrungen und Akte, die gleichzeitig durch zwei Merkmale gekennzeichnet sind: durch ‘Intentionalität’ im Sinne einer bewussten und sinnvollen Beziehung auf ein Objekt und durch eine Angemessenheit der Akte ihrem Gegenstand gegenüber.” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 289.

⁴²⁷ Si el carácter alemán podría llamar la atención por su ser y querer ser totalmente conscientes de sus actos desarrollando más el ámbito del entendimiento y dirigiendo la voluntad al autodomínio; el carácter español desarrolla, por contrapartida y por lo general, más el ámbito de lo volitivo-afectivo hacia la extroversión, hacia el obrar concreto en el mundo externo. Lo cual no desespiritualiza al acto en cuestión, siempre y cuando haya sido buscado por una causa no instintiva o instintiva pero intencionadamente adecuada, es decir, siempre y cuando vaya más allá del instinto como impulso de acción.

desarrollo de una suele conducir al desarrollo de la otra.

Así, podemos establecer una analogía de los grados del espíritu con las capas en las que el yo puede estar situado dentro del alma. El espíritu es actualizado y modelado por el propio yo o bien por la influencia que en él ejerce la acción de otros espíritus, de modo que somos más o menos espirituales; aunque, en última instancia, sea el yo el que obra con voluntad y conocimiento, el que penetra y transforma el ser libremente. Y es en este actualizar del yo al espíritu donde el mismo yo es más propiamente su sí mismo precisamente por su índole espiritual. Decimos que actualiza el espíritu, y no que lo crea, sino que ya existía con anterioridad a su actualización, y no sólo potencialmente sino ligado al mismo ser sustancia espiritual del yo. Si la vida actual del espíritu ha de ser distinta de la material no sólo cuantitativamente, por los caracteres con que se presenta, entonces tiene que precederle un fundamento real si bien en potencia respecto de su actualización, no en potencia respecto de su ser ontológico fundamental. Podríamos, por tanto, denominar ‘núcleo del yo’ al espíritu subjetivo. Este núcleo es la condición *real* de posibilidad de la actualización de la vida espiritual del yo, y, con ello, la condición misma de la actuación del yo como agente, pero no la condición del yo en tanto que sustancia espiritual, sino que ambos aparecen a un mismo tiempo, en una única sustancia espiritual por la misma razón vital y de actuación que se daba en el alma. No se reduce, por tanto, a mera condición lógica de dicha posibilidad, puesto que es condición en tanto que fundamento real latente en la persona, aunque lleguemos a él por medio de la inferencia. Y, sin embargo, teniendo el yo como núcleo el espíritu, parece que este, por acción del yo mismo, le sobrepasa para conformar sobreactualmente al alma y, como por ósmosis, a la persona. En el caso del hombre, al menos así lo experimentamos. Un yo puede que haga uso positivo, profundo, consciente y deliberado de su libertad y entendimiento pocas veces en un día, pero puede que lo haga con tal profundidad que su espíritu subjetivo se expanda disponiendo el ánimo para objetos espirituales o espíritus objetivos y facilitando los actos de carácter espiritual durante todo el día, aunque dichos actos no se emprendan de un modo radicalmente deliberado o consciente, sino por inercia. Así decimos que una persona es muy espiritual cuando parece estar habituada al mundo de las ideas, de

los razonamientos, de las decisiones independientes del ambiente que le rodea, cuando se aleja de los atractivos de la materia o hace uso de ella en función de fines más espirituales que el mero goce y placer corporales inmediatos o a largo plazo, y no por espíritu de contradicción a la sociedad hedonista que le rodea sino por convicción propia y serenamente escogida, por deseo de responder a la objetividad de ciertos valores. Incluso los afectos de una persona tal pueden estar de tal modo ligados al conocimiento de los valores objetivos que parece se mueve hacia ellos con una naturalidad poco usual, bien porque se siente afectada por ellos, bien porque domina su voluntad de tal modo que se centra en lo verdaderamente importante a nivel espiritual sin demasiada violencia, dada la costumbre y/o, en parte también, debido a sus disposiciones y/o fuerzas naturales. Puesto que hay personas que de por sí parecen más inclinadas que otras a lo espiritual subjetivo y objetivo, incluso habiendo recibido la misma educación y habiendo vivido en los mismos ambientes.

Por otra parte, la falta de identificación afectiva en el yo con esos valores objetivos, no impide el que la respuesta sea tanto más adecuada cuanto más apropiada se muestre a la dimensión espiritual de la persona⁴²⁸. Tal respuesta exige una apertura total de la persona al ser del objeto en su totalidad, también en su importancia positiva, es decir, en su valor; lo cual exige tanto la actividad de la conciencia del sujeto como la del

⁴²⁸ Para una consideración extensa de la relación entre la respuesta afectiva al valor y las respuestas espirituales volitiva e intelectual, cf. Dietrich von HILDEBRAND, *Ética*, cap. XXV. Los afectos espirituales se muestran aquí como incomandables, pero sí condicionables por parte de la voluntad y ante la captación intelectual del valor de un objeto. Asimismo se hace hincapié en la importancia de la cooperación por parte de la persona en su constitución afectiva en orden a integrarse como persona en la búsqueda de la plenitud de su personalidad (cf. a este respecto J. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, pp. 250-ss.). Pero una constitución espiritual tal no impide el que, ante la falta de afectos espirituales frente a la presencia de un valor en un objeto, nuestra respuesta volitiva y de reconocimiento del valor sea una respuesta auténticamente espiritual, en especial cuando a pesar de los esfuerzos no se ha podido engendrar el afecto espiritual correspondiente. Supongamos, por ejemplo, que –movido por la envidia– me alegro ante el advenimiento de una desgracia en el vecino. En primer lugar reconozco la maldad del afecto que surge en mí, en segundo lugar puedo sancionar en mí dicho afecto, y, a pesar de todo esto, seguir estando presente el afecto adverso. Ahora bien, este afecto aparecerá ahora como negativo, sancionado por mí, y, en este sentido, mi respuesta a la desgracia del vecino puede ser la de ayudarlo y apoyarlo en su situación, a pesar de que permanezca cierto gozo por ese estado, pero es un gozo sancionado desde la misma capacidad espiritual de la persona y, en ese sentido, la decisión de ayudarlo conlleva no sólo una respuesta espiritual en tanto que volitiva, sino también una respuesta espiritual afectiva en tanto que desautorizada y sancionadora que tiende a transformar la naturaleza misma del primer afecto perverso por cuanto que, con palabras del mismo HILDEBRAND: “las respuestas afectivas tienen mucho en común con el querer; ambos aspiran a ser tomas de postura de la persona respecto de algo” (*Ética*, p. 317).

intelecto y la de su voluntad más allá de estados anímicos o de tendencias contrarias. El ser y el deber ser objetivos llaman al sujeto a una respuesta ya sea en su valor ontológico o axiológico. Esto no significa, como veremos, que el sujeto deba responder a todos los objetos ni de igual manera ni en igual profundidad dada su limitación. Pero lo más apropiado al yo tampoco se corresponde con la mera actualización de las potencias espirituales sin tener por meta el espíritu objetivo al que responder. Lo espiritual no podría reducirse, en efecto, al mero *acto* del entendimiento y de la voluntad, de tal modo y manera que, la estrategia diabólicamente planeada con toda la inteligencia y la voluntad por parte de una persona, no sería espiritual en sentido axiológico en tanto que no se adecuaría al valor objetivo que la situación determinada exige. El mero hecho de haber puesto en juego ambas potencias, incluso con una intensidad inusitada no basta para calificar al acto de espiritual en sentido pleno. Pudiera darse el caso de que la intención del sujeto que tal plan estipulara sí creyera adecuarse a dicho valor, en cuyo caso faltaría el espíritu objetivo pero no el subjetivo. Un espíritu infinito podría responder a todos los seres de manera adecuada, puesto que su apertura al ser sería realmente total, su inteligibilidad del mismo igualmente infinita y su conciencia siempre estaría en acto. Un espíritu tal comprendería que la mentira y la maldad se implican mutuamente, y que en ambas actitudes hay una falta de plenitud en la apertura al ser, a los valores que este entraña en la idealización de su realización. Sólo un espíritu tal podría responder espiritualmente a toda la realidad sin límites, abarcándola por completo y siempre adecuadamente. El yo concreto, en sus potencias espirituales, su vida espiritual limitada y las condiciones que le rodean y que le ayudarán más o menos a conocer el espíritu objetivo; debe tener en cuenta todas estas dimensiones de lo espiritual objetivo si quiere responder adecuadamente a su propia dimensión espiritual subjetiva y objetiva. Porque, por experiencia, y sin pretender entrar en un análisis profundo de la cuestión, sabemos que nuestra voluntad y nuestro entendimiento están tanto más abiertos al mundo que le rodea, es decir, son tanto más espirituales, tanto más tiene el sujeto las riendas de su voluntad, cuanto más busca la verdad de ese mundo, y más dispuesto está el yo a actuar conforme a ella⁴²⁹. Incluso en

⁴²⁹ Cf. los diferentes modos de libertad de arbitrio que impiden esta espiritualidad en la persona en el

el caso de aquellos que tienen una gran actividad volitiva en el marco de una empresa corrupta, su mundo se restringe, en mayor medida, a sus instintos, más que a su capacidad de intencionar algo realmente otro fuera de sí y moverse conforme a ello, lo cual vimos es el rasgo principal de lo espiritual⁴³⁰.

De todo lo cual se deduce que el entendimiento y la voluntad son elementos imprescindibles, atributos esenciales, tanto del espíritu como del yo, y esto no de un modo partitivo, como un baúl de objetos distintos sino dentro de una misma sustancia no separable en sus partes al modo en que sí sucede con la materia, puesto que el querer del individuo es el mismo tanto si se le considera desde la perspectiva del yo como si se le considera desde la perspectiva del espíritu. Si bien, el querer dispone al espíritu de un modo en que no dispone al yo, pero esto no por diferencia ontológica en su sustancialidad sino por conceptualización de dos dimensiones de una y la misma sustancia espiritual, y por abarcar el espíritu al yo, de modo que lo querido no afecta tan solo al yo en su disposición volitivo-intelectiva, sino también en la afectiva.

El espíritu es autónomo respecto de la materia precisamente porque su ser es totalmente otro, tan solo entra en una relación parecida a la del yo con el *Leib* al adoptar la forma de alma en el hombre, es decir, al entenderse en relación interactuante con lo psíquico no espiritual y, por medio de lo psíquico, con lo corporal. Pero, al contrario que en el alma, a la esencia eidética del espíritu no le corresponde una referencia al cuerpo; es más, propiamente la excluye. El vivir espiritualmente implica un movimiento de cambio por sí mismo, desde dentro, al contrario que la materia (que, o bien se mueve por inercia en un espacio vacío, con lo cual no hay cambio en sentido estricto puesto que la materia no cambia el movimiento ni la velocidad sino tan solo su localización y aún esto de manera constante y predecible, o bien impulsada por algo otro). Si hablamos de una correlación espíritu humano-cuerpo es precisamente porque es el alma el que asume las capacidades del espíritu humano, las desarrolla y les da un

cap. X de *Nuestra transformación en Cristo* de Dietrich von HILDEBRAND. Cf. también *El valor de la libertad* de Antonio MILLÁN-PUELLES:

“la verdadera autorrealización habría de serlo la que cumpliera propiamente el requisito del avenimiento a la verdad de la perfección de nuestro ser” (p. 198).

⁴³⁰ Cf. en este trabajo: cap. II, § 2, e) La sustancialidad del alma: espiritualidad del alma humana en su intencionalidad por contraposición a los otros zoa.

lugar en el hombre.

Conforme a las características expuestas, podríamos concluir que, *si el yo es primordialmente sustancia de carácter volitivo-intelectual y actualizador de la misma, el espíritu es primordialmente la sustancia en su carácter tridimensionalmente espiritual*⁴³¹. Es por esta tercera dimensión espiritual de la afectividad que puede, además, informar al alma sobreactualmente sin necesidad de la actuación directa del yo –aunque aquella haya performado al espíritu con anterioridad dotándole de las disposiciones naturales o adquiridas que le permiten actuar sobre ella-. Es más, *el espíritu es condición indispensable para que el yo conserve su carácter de agente espiritual sobre el alma*. Así, el espíritu, siendo el núcleo del yo, no reduce su ser al ámbito del yo, por cuanto que informa igualmente al alma. Pero este informar por parte del espíritu es un informar *inconsciente* en un principio por contraposición al del yo. Esto es, el yo es el que da forma concreta –fuera de su natural disposición– al espíritu, el que le dota de un carácter determinado. En este sentido, de manera indirecta, la impronta espiritual que el espíritu da al alma, proviene, en gran medida –salvando lo que de natural tenga el espíritu– de la modelación que el yo ejerce sobre el espíritu. Por esta misma razón sólo el yo se puede negar a sí mismo, en el sentido de sus apetencias, sus voliciones inadecuadas, su ponerse en el centro, etc. mientras que el espíritu no dispone de sí más que por su identificación sustancial con el yo. Como apunta HENGSTENBERG:

“Permanece, por tanto, en pie el que el yo está libre de presión en contraposición con el espíritu.”⁴³²

Si bien el yo como sustancia se halla presente en los sueños, no se hallaría en el alma en su facción agente⁴³³, puesto que precisaría de la conciencia; sin embargo, el espíritu puede verse afectado por este tipo de vivencias nocturnas, puede intencionar objetos entendiéndolos, abriéndose a ellos, dejándose afectar por ellos sin que halla aceptación o rechazo por parte del yo aunque sí se dé su presencia ontológica más

⁴³¹ Volitivo-intelectivo-afectivo.

⁴³² “Es bleibt also bestehen, daß das Ich gegenüber dem Geiste frei von Zwang ist.” *Philosophische Anthropologie*, p. 309.

⁴³³ Pues en tanto que sustancia espiritual estará siempre presente.

elemental. Representaciones varias se suceden en la subjetividad, pero el sujeto no tiene por qué ser consciente de ellas, y así tampoco intencionarlas desde su yo agente. Precisamente por la referencia a la subjetividad se explica que, a pesar de que falte el ejercicio propio del yo en el alma durante el sueño, el alma se vea afectada por el movimiento del espíritu y el yo se vea interpelado por disposiciones⁴³⁴ ajenas a su determinación para emprender tareas contrarias a su conocimiento y voluntad en un estado de vigilia normal, pero para ello habría de darse cierta conciencia y tendríamos que distinguir entre las etapas del sueño, cosa que aquí no podemos llevar a cabo. Si nos limitamos al uso coloquial de lo que se entiende por ‘sueño’, un sueño trágico implica todo tipo de respuestas espirituales hasta el punto de que el alma induce al sistema nervioso a una agonía o alegría que acelera las palpitaciones del individuo, o a moverse de tal manera que evite la caída a un precipicio o el encuentro con un ser indeseado. En consonancia con este fenómeno, proponemos la noción seifertiana de la *Geistseele* una vez analizado lo que aquí se entiende por espíritu y por alma, y por la cual entran en conexión ontológica estas dos realidades en una sola para calificar la sustancia espiritual en el hombre entendida como comprensiva de ambas realidades:

“Dado que la noción de ‘espíritu’ se refiere a un centro determinado de la persona, aunque también podemos referirnos al sujeto del alma en estos términos como sujeto de actos espirituales, tiene sentido hacer uso del concepto *alma-espíritu* para referirnos a *todo el alma* y al alma como *sujeto* [...]”⁴³⁵

⁴³⁴ Disposiciones y hábitos se encuentran íntimamente relacionados en el hombre. Pero, mientras que las disposiciones pueden ser innatos y adquiridos, el hábito humano hace alusión siempre a un modo de obrar adquirido, a un tipo de adaptación al mundo que se lleva a cabo por medio de la repetición de una clase de actos. Las disposiciones señalan una determinada dirección a la actividad humana y, por tanto, están dotadas de un carácter difusivo propio de lo espiritual que no sólo capacita sino que ordena a toda la persona a actuar en dicha dirección, proporcionándole un suplemento de fuerza anímica y un estado de ánimo propicio a dicha actuación, un ‘estar a gusto’ haciendo lo que me indica la disposición; los hábitos, sin embargo, se construyen sobre disposiciones existentes pero pueden modificarlas con la repetición de los actos que generan los mismos hábitos. Así, mientras que las disposiciones aparecen a la conciencia, generalmente, una vez generadas –sería el caso que nos ocupa en el sueño-, y, muchos hombres, no las consideran conscientemente hasta después de emprendida la acción, en especial si el resultado no fue precisamente el deseado; la repetición de los actos que generan el hábito suelen ser en un principio conscientes y deliberados, y, finalmente, el hombre se habitúa de tal manera que puede emplear su actividad mental y su voluntad en otras cosas mientras ejerce el hábito de caminar, conducir, escuchar una conferencia en un idioma distinto a la lengua materna, etc. Cf. Edith STEIN, *La estructura de la persona humana*, pp. 700-ss.

⁴³⁵ “Da der Terminus ‘Geist’ sich auf ein bestimmtes Zentrum der Person beziehen, jedoch auch das Subjekt der Seele unter jenem Gesichtspunkt meinen kann, unter dem es Subjekt geistiger Akte ist, wird sinnvollerweise auch der Begriff *Geistseele* verwendet, um die *ganze Seele* und die Seele als *Subjekt* zu meinen [...]” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, Anhang, p. 293.

“este sujeto que se actualiza conscientemente a sí mismo es el mismo alma-espíritu personal en su ‘estado despierto’ hacia el cual estamos esencialmente ordenados.”⁴³⁶

El yo no se ve, por tanto, ligado al alma al modo en que sí está ligado al espíritu con necesidad metafísica. Pero la difusión, incluso ontológica, del espíritu, no hace aún honor a la particular individualidad que exige la comprensión del yo⁴³⁷. Esta carencia del espíritu nos obliga a acudir a otra noción unida al yo con la necesidad con la que este se unía al espíritu: la persona.

Otros párrafos se podrían abrir ante esta perspectiva que dieran respuesta a preguntas como la de por qué si algunos afirman que hay yos sin cuerpo material no pueden ser vivenciados de manera similar a como se nos dan las esencias necesarias. Aparte de señalar la privacidad que estos seres pudieran conllevar así como su no necesidad, estas son cuestiones que no considero preciso abordar para el examen de la cognoscibilidad del propio yo.

§ 5. El yo y la persona.

“‘Mi’ percibir, representar, pensar, ‘mi’ sentir, desear, querer, es algo aparte de la pregunta por lo que sea el objeto, así también lo que y el cómo ‘yo’ percibo, represento, pienso, siento, deseo, quiero.”⁴³⁸

Aún cuando acto seguido, NATORP pone en entredicho la autonomía de dicho objeto, y entiende el yo no como involucrado ontológicamente en esas vivencias, sino como condición lógica de las mismas; el concepto de yo que aquí se está exponiendo es, en realidad, el de persona o, en sentido amplio, el de un yo personal. Porque, como ya hemos visto, la totalidad de estas vivencias no se puede explicar ni desde el yo ni desde el espíritu en general, sino que implica un ser espiritual individual, un ser animado, ya

⁴³⁶ “dieses bewußt sich selbst vollziehende Subjekt ist eben die personale Geistseele selbst in ihrem ‘erwachten Zustand’, auf den sie, wie wir später zeigen werden, wesentlich hingeeordnet ist.” J. SEIFERT, *Leib und Seele*, p. 44.

⁴³⁷ Cf. Edith STEIN, *Introducción a la filosofía*, pp. 820-823.

⁴³⁸ “‘Mein’ Empfinden, Vorstellen, Denken, ‘mein’ Fühlen, Begehren, Wollen ist etwas, ganz abgesehen von der Frage, was das Objekt sein mag, außerdem daß und wie ‘ich’ es empfinde, vorstelle, denke, fühle, begehre, will.” AP, p. 23.

sea co-sustancialmente con el cuerpo o con independencia de cualquier relación con la materia. Vamos a ver hasta qué punto esto se diga de la persona con mayor propiedad que del alma, del yo o del espíritu, delimitando así aún más, si cabe, el alcance de la posibilidad de conocimiento del yo. Para ello, vamos a dar una primera definición de ‘persona’ y vamos a ver en qué medida esta definición atañe a los rasgos ya descritos del yo que incluían una determinada fuerza, una dimensión espiritual, una relación con el organismo, una subjetividad, un ser sujeto y una capacidad de intencionar.

En primer lugar, el concepto de persona parece comportar una intensión mayor que la que abarca el alma y, asimismo, el yo. No sólo *puede* estar referido a lo corpóreo y, esto no de manera necesaria como ocurría con el alma, sino que *puede* incluirlo ontológicamente como parte co-sustancial suya al modo en que lo incluye Santo Tomás, esto es, no sólo correlacionalmente, aunque tampoco con necesidad. Sin embargo, el yo sí parece coincidir con el ámbito de extensión del ser-persona. Al hablar del yo humano contendríamos el mismo ámbito de extensión que al hablar de persona humana⁴³⁹. Y, al hablar de persona, no abarcaríamos la misma extensión que al hablar de persona humana, sino también otras formas posibles de seres personales; lo mismo sucedía al hablar del yo en general y de sus posibles singularizaciones respecto de un único modo de ser en el yo humano –lleno de limitaciones e imperfecciones respecto del *eidos* del yo-. Antes de exponer cómo llegamos a esta conclusión, me dirijo ahora a la revisión de la definición de hombre en ARISTÓTELES formulada en su *Política*⁴⁴⁰ así como a su posterior refutación en orden a conducirme a

⁴³⁹ Esta última engloba caracteres en su intensión que no encontramos encarnados del mismo modo en el alma humana, como por ejemplo su relación con el cuerpo. En una conversación particular con J. SEIFERT acerca de la duda que me producía la distinción entre estos dos conceptos en el hombre, J. SEIFERT trajo a colación un ejemplo que puede ser de gran ayuda para entender esta diferencia. La religión cristiana, al menos dentro de la confesión católica, cree que el alma subsiste después de la muerte. Pues bien, la persona, sin embargo, todavía no está de cara a Dios hasta el juicio final, es decir, hasta que el cuerpo venga a unirse al alma. La persona humana, por tanto, implicaría una referencia al cuerpo ausente al alma humana tal que, en el estado beatífico, no se podría hablar de persona humana si bien sí de ‘persona’ y de ‘alma humana’, porque la referencia al cuerpo que constituye al alma ‘humana’ no desaparece con su ausencia, mientras que el carácter ‘humano’ propio de la persona que es el hombre sí desaparecería con la ausencia corporal. En un caso se trata de una referencia trascendental que permanece, en el otro de un componente real imprescindible.

⁴⁴⁰ El hombre en la concepción aristotélica es primordialmente un animal político (*Política*, 1253 a), pero la forma de manifestarse su naturaleza política prefiriendo unas determinaciones antes que otras, viene posibilitada por su específica capacidad de razonar frente al resto de los animales (*Política*, 1332

la definición del hombre como persona-en-un-cuerpo de la mano de J. SEIFERT, conforme al argumento expuesto en su artículo ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’’,⁴⁴¹.

Mientras que la definición aristotélica del hombre como *zoon logon echon* o *animal rationale* no convence a diversos autores de la fenomenología realista, en especial en su acepción tomista, sí es aceptada entre ellos, y a grandes rasgos, la definición de BOECIO⁴⁴² con miras a la introducción de un nuevo concepto de hombre como persona-en-el-cuerpo. Para BOECIO, la persona se define como sustancia individual de naturaleza racional: *Persona est rationabilis naturae individua substantia*.

Pero examinemos primero por qué la definición aristotélica parece ambigua. Siguiendo la argumentación del artículo mencionado⁴⁴³, el término *zoon* o *animal* podría, en unas ocasiones, dar a entender ‘vida orgánica’ de un modo tan general que cabría asignar este modo de ser tanto a un animal como a un posible ser espiritual individual bien delimitado. Es decir, no ya como vida orgánica propiamente sino como vida en general. De este modo también el ser-persona del hombre quedaría en parte ignorado, poco diferenciado e incluso, en gran medida, reducido al no separar la vida sensitiva de la racional en el hombre y, además, no hacer alusión a un término más amplio que el de la mera inteligencia práctica de la que ciertos animales también son capaces⁴⁴⁴: esto es, a la vida espiritual. En otras ocasiones, en cambio, los espíritus

a- 1332 b).

⁴⁴¹ *Espíritu* XLIV, Barcelona, 1995, p. 132.

⁴⁴² Cf. Edith STEIN, *La estructura de la persona humana*, pp. 664-ss. respecto de la individuación de la forma exclusivamente a partir de la materia en el tomismo; también John CROSBY, ante la acepción cosmológica propia del trato de la persona humana en el aristotelismo expone sus reticencias en *La interioridad de la persona humana*, pp. 160-ss. Ambos, sin embargo, asumen la noción de BOECIO implícita o explícitamente en los textos referidos, así, cf. E. STEIN, *Acto y potencia*, pp. 327-329.

⁴⁴³ A pesar de la extensión de la obra del mismo autor *Essere e persona*, esta argumentación no está recogida explícitamente en ella. Por el contrario, la claridad y brevedad del artículo ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’ (en: *Espíritu*, XLIV, Barcelona, 1995, pp. 129-156) nos ofrecen un instrumento idóneo para el presente discurso.

⁴⁴⁴ Cf. Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*:

“La diferencia de la inteligencia con respecto a la memoria asociativa es manifiesta: la situación que ha de comprenderse, a la que la conducta ha de responder adecuadamente de forma práctica, no es sólo nueva y atípica para la *especie*, sobre todo es ‘nueva’ también para el individuo. Esta conducta objetivamente adecuada surge *súbitamente*, antes de nuevos intentos e independientemente del número de intentos precedentes. [...]

Los experimentos de Köhler consistían en interponer obstáculos entre el fin impulsivo (una fruta, por

puros entendidos en la Edad Media bajo los mismos caracteres esenciales de la persona⁴⁴⁵ (como lo son su conciencia, su intencionalidad, su libertad, su capacidad de responder a los valores, de ejecutar actos de amor, su racionalidad) quedarían fuera de la denominación ‘persona’ si no se establece una diferencia clara cuando se dice que la vida orgánica es condición de la aparición de la vida sea del tipo que sea en todo ser viviente para poder afirmar que dicho ser realmente pueda venir a la vida. Sin embargo, la posibilidad de dichos seres y, con ella, la existencia de los mismos no encierra contradicción alguna. Esto es, por no estar bien delimitado el ser de la persona y su modo de darse en el hombre, estaríamos excluyendo a seres que podrían presentar su ser persona de un modo incluso más unívoco que aquel en que se presenta en el hombre. Este sería el caso, según este autor, de los ángeles y de las personas divinas, pero no voy a detallar las discrepancias que este filósofo mantiene con la concepción aristotélica a este respecto⁴⁴⁶. Baste lo dicho para poder llegar a un acercamiento más puro de lo que la persona pueda significar para la acepción del yo.

La vida es esencialmente más que un simple efecto de la materia inerte. El ejemplo de los procesos de una computadora que parece actuar por sí misma deja mucho que

ejemplo) y el animal o en obligarle a dar rodeos cada vez más complicados, o bien en introducir objetos que pudieran servir de ‘instrumentos’ (cajas, cuerdas, palos, palos que se podían encajar unos en otros y que primero había que fabricar o preparar para tal fin) para después observar si, cómo y con qué supuestas funciones psíquicas contaba el animal para alcanzar su objetivo y dónde residían exactamente los límites de sus posibilidades de éxito. A mi juicio, estos experimentos han demostrado claramente que *no* todos los logros de los animales pueden explicarse por los instintos y procesos asociativos adicionales (memoria de conexiones entre representaciones), sino que en algunos casos hay más bien verdaderos actos de *inteligencia*.” pp. 61-62.

Si bien, en adelante SCHELER explicará que no se trata de una inteligencia teórica por la que los animales pudieran conceptuar, intuir ideas o preferir valores, sino de una inteligencia meramente práctica.

⁴⁴⁵ En realidad, la vida orgánica no pertenece a la esencia de la persona tomada en su concepto más amplio (es decir, sin considerar el caso excepcional de la persona humana en la cual tampoco se establece una relación necesaria entre la vida orgánica, la sensitiva y la espiritual en la vida personal aunque de hecho tenga lugar). He aquí la diferencia marcada por SEIFERT ante la ambigüedad del término.

⁴⁴⁶ Entre otras puntualizaciones al término ‘vida’ por parte de J. SEIFERT se encuentra, por ejemplo, la afirmación de que lo más propio de lo vital no es la reproducción, la alimentación, el crecimiento o la regeneración, sino la capacidad del ser vivo de moverse a sí mismo y el movimiento espontáneo propio así como la adaptación al entorno, propiedades todas aplicables tanto a seres vivos orgánicos como a seres vivos puramente espirituales. En palabras de SEIFERT: “la vida está, siempre, en última instancia, unida con un principio que trasciende a la materia en cuanto tal”, ‘El hombre como persona en el cuerpo’, p. 131.

desear como contraejemplo⁴⁴⁷. La vida trasciende a la materia a modo de principio, en forma de entelequia, y la vida personal es esencialmente superior a la vida orgánica. Mientras que la primera es una unidad característicamente indivisible, la segunda muestra una unidad no puramente accidental pero definitivamente divisible. Aún cuando *zoon* significase un ser con vida, y persona fuera el ‘ser racional con vida’, no parece ser éste un concepto adecuado para definir a la persona humana desde el *genus proximum*⁴⁴⁸ pues encontramos generalidades que caracterizan o definen mejor al hombre que la de ser un mero ente vivo, aunque sea ‘racional’: ¿qué le diferenciaría de un espíritu puro vivo e igualmente racional?

Así argumenta J. SEIFERT, pero nos distanciamos de su respuesta en que, a nuestro modo de ver, el descartar de este modo esa posibilidad para decantarse por el ser espiritual en el cuerpo se dice con más propiedad del hombre que de la persona en general, y aquí se está considerando a la persona también desde el punto de vista eidético. Para nosotros, ‘persona’ designará a partir de ahora a un ser un ‘rostro’ distinguido, que resuena y en el que resuena o *puede* resonar la realidad tal cual es, siguiendo la etimología griega y latina de las que procede esta palabra. Asumiendo el significado dado por LÉVINAS a este término, la persona se manifiesta en su ser un ‘rostro’, revelando en él su inmanencia y su historicidad⁴⁴⁹. La persona muestra un ‘rostro’⁴⁵⁰ en su manera distinta de acometer una empresa con una mayor o menor

⁴⁴⁷ Cf. Roger PENROSE, *La nueva mente del emperador*, trad. Javier García Sanz, ed. Grijalbo Mondadori, 1991. Roger PENROSE muestra en este libro cómo es imposible reducir las capacidades humanas a algoritmos matemáticos que constituyen las funciones básicas a partir de las cuales el ordenador almacena y procesa toda su información.

⁴⁴⁸ “puesto que el ser vivo es una propiedad tan general –y, al mismo tiempo realizada sólo análogamente en los diferentes seres vivos– que es imposible considerar esta estructura ontológica o categoría universal como el género ontológico próximo superior o universal más característico bajo el cual el hombre cae.” J. SEIFERT, ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’.

⁴⁴⁹ Cf. *El humanismo del otro hombre*, ed. Caparrós, 2ª edición, trad. Graciano González R. Arnáiz, Madrid, 1998, pp. 44-45. Discrepo, sin embargo, en la interpretación de una subjetividad propia descubierta en el ‘Otro’ que no pueda crecer más que por el encuentro con el ‘Otro’ como parece sugerirse en ciertos pasajes de esta obra y que, por tanto, se pierde en la significación histórica de los ‘otros’ que, en último término, constituyen mi identidad. Cf. al respecto las pp. 13-15 de la misma.

⁴⁵⁰ Se entiende aquí el ‘rostro’ no de una manera exclusivamente corporal sino también como la individualidad manifestante producto de todas las peculiaridades que se puedan dar de manera natural o adquirida en la sustancia espiritual y que, al principio, atribuíamos al yo pero que, más propiamente se dice de la persona, y del yo como participante de ella de modo necesario y *sustancial*.

fuerza que, en definitiva le viene dada en la sustancia espiritual tanto del yo como de la persona, pero que se aplica más propiamente a la persona, aunque todo ello configure, al mismo tiempo, sustancialmente al yo, precisamente debido al enraizar de todas estas nociones en el ser una y la misma ‘sustancia espiritual’. El rostro no tiene por qué ser material, las diferencias constitutivas que singularizan a cada sustancia espiritual y esa capacidad de que la realidad resuene y se manifieste en la sustancia espiritual en su modo más objetivo, son los rasgos que nos permiten llamarla ‘persona’. Pero si son los caracteres individuantes y diferenciadores los que definen a la persona, ¿no existe la esencialidad ‘persona’? Digamos que sí y no: el *eidos* ‘persona’ incluye la individualidad existencial, e incluye también el *eidos* de la sustancia espiritual con todas sus capacidades, entre ellas la apertura total a otros seres y la capacidad de respuesta adecuada a los mismos. ¿Y cómo se puede responder adecuadamente a la realidad si no está incluida también la capacidad de vivenciar al modo personal ese resonar de la realidad en ella? Ahora bien, la idea ‘persona’, que incluye los estados de cosas necesarios arriba aludidos y las esencialidades enumeradas, no es ella misma una persona pero todo lo que de ella se dice de una persona.

Siguiendo con la argumentación seifertiana del hombre como persona con la cual coincidimos, veamos qué puede aportarnos a nuestra pretendida visión eidética de la persona y del yo con ella relacionada.

El hombre es, en primer lugar, persona que tiene un cuerpo. No es que el concepto de hombre caiga bajo dos géneros: el de un ser con vida orgánica y sensitiva, y el de la esencia de la persona. La naturaleza del ser-persona no es un género en sentido propio sino otro tipo de generalidad más bien trascendental o añadido al género que, de modo análogo al género, puede ser llamada la generalidad más próxima al ser-hombre. De tal modo que, por razones lógicas, ambas generalidades (*Lebewesen* y *Person*) podrían definir plausiblemente al hombre. Pero las razones metafísicas no admiten esta neutralidad lógica si consideramos la importancia positiva del ser persona del hombre frente a la *importancia*⁴⁵¹ positiva del ser un ente vivo desde el mero ámbito orgánico-

⁴⁵¹ Recordemos que la importancia de un ser o de un acto humano aluden, en distinto modo, al valor ontológico del ser o al cualitativo del acto respectivamente (aunque en cuanto al acto se podría

sensitivo. Es más, la racionalidad, entendida como capacidad espiritual⁴⁵², en la persona es algo más que una diferencia específica añadida a su ser un ente vivo orgánicamente; se trata, más bien, de lo más fundamental del modo de ser del hombre, lo que permite, incluso, que podamos adjudicarle el libre albedrío y la afectividad espiritual. El hombre es capaz de elegir porque es capaz de entender que puede elegir y que elige,

“Por consiguiente, designamos adecuadamente la esencia del hombre como ‘persona-en-un-cuerpo’ y no como ‘animal rationale’”⁴⁵³.

A su vez, la misma racionalidad de la persona exige de ella que sea un ser vivo, con vida espiritual. No puede albergar racionalidad un cuerpo inerte como tampoco uno reducido a la vida sensitiva. De acuerdo con esto, tampoco nos referimos aquí al hablar de ‘persona’ a un ser vivo en el sentido restringido de la vida orgánica sino en el sentido más amplio de principio de vida capaz –al menos– de albergar vida espiritual moviendo la voluntad y el entendimiento al modo de *causa sui* ya indicado, si bien este principio podría también precisamente restringirse a la vida espiritual misma en los posibles espíritus puros.

Pues bien, J. SEIFERT adjudica a la persona en tanto que *eidos* la presencia de las siguientes caracterizaciones esenciales⁴⁵⁴ cuya significación hemos ampliado atendiendo a los rasgos señalados de la persona que hemos explicado arriba⁴⁵⁵:

1. Persona es un ser vivo. La persona es una sustancia individual viviente. Sin embargo, este rasgo suele omitirse al hablar de la persona por estar, como queda dicho, presupuesto en su ser racional. La vida se entiende en su sentido metafísico más amplio, como dato primario irreductible, como principio de unidad que

“se diferencia de todo lo ‘cósico’ y puramente material, pero también de todos los objetos puramente abstractos, tales como los números, y nunca puede reducirse al mundo químico-físico o a sus efectos. [...] Un ser vivo es, por tanto, una naturaleza dinámica que se manifiesta

considerar también su importancia positiva ontológica), según la comprensión ética de Dietrich VON HILDEBRAND que hemos querido asumir en las aclaraciones preliminares.

⁴⁵² Esto es, según el discurso que estamos desarrollando, más bien en tanto que entendimiento, más que como capacidad de inferir o de inteligencia práctica de dudosa primacía en el hombre con respecto al resto de los seres vivos de su mundo circundante.

⁴⁵³ J. SEIFERT, ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’’, p. 136.

⁴⁵⁴ Esta exposición es desarrollada en sus pormenores en su obra *Essere et persona*. Pero a los efectos aquí perseguidos, basta lo que sigue a continuación basado principalmente en el artículo mencionado.

⁴⁵⁵ Me refiero a la individualidad sustancial y a su ser ‘rostro’.

de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, posee un fundamento más profundo frente a todos sus modos de acción y aparición en un espíritu, alma o, al menos, en un principio vital vegetal.”⁴⁵⁶

Este movimiento se nos hace patente en su intencionar, en su actuar ya correcta, ya incorrectamente sobre la realidad moviéndose a sí mismo, en su responder a ella de uno u otro modo. El animal se mueve por estímulos externos o internos no controlados por él mismo, el mundo vegetal por una tendencia natural al crecimiento, por ejemplo; pero el hombre es el único ser capaz de moverse a sí mismo por algo distinto de sí y reconocido en su trascendencia, conforme a la índole también espiritual de su vivir⁴⁵⁷.

2. Persona es sustancia. Este carácter ha sido definido ya en el segundo capítulo. Baste añadir que el carácter de sustancia que corresponde a la persona no exige que sea *a se* o *per se* pero sí una autonomía que subsista en sí, una autonomía no accidental que subyazca a los accidentes. En el caso de la persona humana se trataría de una unión de dos sustancias⁴⁵⁸. Pero aquí nos referimos a la esencia necesaria ‘persona’, que no precisaría de esa unión, como incluyendo al ser sustancia espiritual con mayor razón aún que al yo, dada su pretensión de responder adecuadamente a toda la realidad, lo cual veíamos que incluía de por sí las capacidades espirituales que, a su vez, reclaman un soporte y no se dan ontológicamente sin él, como veíamos en el yo. Dejamos a un lado las distintas encarnaciones empíricas que performarían las formas concretas que singularizarasen esta esencia.
3. Persona es individualidad incommunicable, un ser único, un *rostro* particular. Ser persona comporta más individualidad e irrepetibilidad que la individualidad que muestran un animal o una cosa, incluso que la misma individualidad que incluye la yoidad. Esa exigencia de la persona de responder a toda la realidad, implica una delimitación mayor con respecto a la misma, no sólo una delimitación sustancial,

⁴⁵⁶ J. SEIFERT, ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’’ p. 131.

⁴⁵⁷ Cf. en esta investigación: Capítulo II, § 2, e) La sustancialidad del alma: espiritualidad del alma humana en su intencionalidad por contraposición a los otros zoa.

⁴⁵⁸ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, pp. 131-ss.

única, sino también de ‘rostro’. En el ámbito material, observamos cómo los dobermann tienen casi siempre el mismo rostro, correspondiente a su raza, tampoco los yos empíricos considerados aparte de su ‘envoltura’ personal humana se diferencian tanto como los hombres que ‘prestan su rostro, sus inclinaciones, sus tendencias, etc.’ a dichos yos; es imposible encontrar dos iguales, incluso entre los gemelos. Por lo que respecta a la esfera espiritual, la persona es irremplazable, su responsabilidad, libertad y amor son únicos. Posee una existencia racional *individual* como no se puede decir del yo, del alma o del espíritu, aunque en cierto sentido también se diga de cada uno de ellos. Su corporeidad, incluso su constitución o estructura espiritual formada por aquella fuerza, disposiciones, afectos, etc. arraigan de una manera más explícita en la sustancia como persona dotando al ser personal de un rostro cósmico. La individualidad pertenece a la sustancia en tanto que tal, y la irrepetibilidad de la individualidad de la sustancia personal sobrepasa cualitativamente a la individualidad de las sustancias no personales, como también a las sustancias cuya noción está incluida necesariamente o como posibilidad en la de ‘persona’.

4. La designación de ‘persona’ corresponde a un ser esencialmente dotado de unas capacidades espirituales determinadas. Espiritualidad que dota a la persona de un centro de unicidad especial, de una indivisibilidad incomparable, de una identidad no material: un acto de la voluntad no es divisible como una neurona. La persona no es sólo esencialmente sustancia, sino esencialmente sustancia espiritual, un yo vivo formando una unidad con su espíritu; un centro y un rostro de la acción consciente. Un yo-espíritu de naturaleza indivisible que enraiza tanto su ser sustancia como sus particularidades en la capacidad de la persona de ser ‘rostro’. De otro modo, ¿de dónde procederían las relaciones sin una capacidad de relacionarse, sin algo distinto que comunicar? No serían relaciones auténticas, no tendríamos de qué asombrarnos ante un yo distinto, no tendríamos la experiencia de la empatía⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Cf. Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Obras Completas, vol. II, trad. José Luis Caballero Bono, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 118-ss. En las páginas anteriores a la referencia dada,

Efectivamente, el acto espiritual evidencia la realidad de una capacidad espiritual inmanente al ser desde su misma esencia y, por tanto, en el mismo momento de su origen empírico. Las potencias se deducen de los actos, y si bien no se captan por intuición intelectual en su realidad concreta, sí se vivencian colateralmente a los actos que ellas generan, al modo en que veremos sucede con el yo –y precisamente porque se puede transvivir el yo, dado que las potencias forman parte de su ser sustancial-; y muestran la misma apodicticidad (en su caso, existencial) por deducirse de lo evidente, por deducirse de la evidencia absoluta que nos ofrece la intuición intelectual de nuestros actos conscientes, de nuestro dudar, de nuestro querer; en definitiva, de nuestras respuestas teóricas, volitivas y afectivas.

Los cinco contenidos esenciales básicos de esta naturaleza espiritual⁴⁶⁰ de la persona podemos enumerarlos como sigue: (a) capacidad de pensar, de conocer, de trascendencia receptiva, o entendimiento, (b) capacidad de ejecutar actos libres o voluntad, (c) capacidad de dar lugar a formas espirituales de la afectividad o corazón⁴⁶¹, (d) capacidad de apertura a *todos* los seres –la persona es un ser vivo

Edith STEIN indicaba la originalidad de la vivencia del yo frente a la no-originalidad de la vivencia de lo ajeno. En base a esta originalidad, el yo se percata de que existen otras vivencias similares a las suyas que se dan en otros sujetos pero que el yo no percibe en su originalidad. De este modo afirma:

“La peculiaridad cualitativa [que me proporciona el encuentro con el otro] sin la mismidad no sería suficiente para la individualización [del modo original en que me vivencio], pues también se puede llegar a distinción cualitativa de la corriente de conciencia si se piensa una corriente de conciencia dada como modificada, conforme cambia cualitativa y constantemente en el progreso del vivenciar.” (Ibíd., p. 119).

Sin embargo, y como afirma en la página anterior: “Esta ‘mismidad’ está vivenciada y es fundamento de todo aquello que es ‘mío’. Naturalmente, se produce relieve frente a otro sólo cuando otro está dado. Por lo pronto, este otro no se distingue cualitativamente de él –puesto que ambos son carentes de cualidad- sino sólo por el hecho de que él es ‘otro’. Y esta alteridad se manifiesta en el modo de darse; él se muestra como otro respecto a mí en tanto que me está dado de otra manera que ‘yo’: por eso es un ‘tú’; pero se vivencia [a sí mismo] tanto como yo me vivencio [a mí mismo], y por eso es el ‘tú’ un ‘otro yo’”.

Si bien, la indistinción cualitativa hay que entenderla frente al tú, y no en sí misma, esto es, en tanto que consciente, y no en tanto que ontológicamente previa en cierta medida –como ya hemos expuesto al hablar de la particularidad constitutiva del yo en su fuerza determinada, en sus actitudes, etc.-.

⁴⁶⁰ SEIFERT utiliza a menudo en este artículo la calificación de ‘racional’ por hallarse en diálogo con la definición tradicional de persona que la define como ‘sustancia individual de naturaleza racional’; aquí, sin embargo, preferimos utilizar la terminología de la que hasta ahora hemos hecho uso para denominar estas capacidades de la sustancia que se trasciende.

⁴⁶¹ Como centro espiritual en la persona que acoge, condiciona y promueve o denega la esfera afectiva siguiendo la terminología hildebrandiana empleada en *El corazón: un análisis de la afectividad humana*

metafísico-, no encerrado en su propio mundo, sino capaz de reconocer, intencionar, entender y querer como distinto lo otro y su mundo, su valor objetivo (e) capacidad de referirse a valores absolutos a partir de las cuatro capacidades anteriores.

5. Basada en estas capacidades y en el *suppositum* de las mismas, la persona posee un valor y una dignidad incomparables cuya aprehensión es necesaria para conocer la realidad del ser personal, no se trata de un ser neutral:

“Ser persona es esencialmente no una simple cuestión neutral, sino el ser portador de una dignidad peculiar, de un valor singular.”⁴⁶²

La importancia positiva que emana de su ser capaz de conocimiento y libertad así como, en su caso, la importancia positiva que emana de sus actos conscientes y de sus actos morales nos hablan de una irrepetible dignidad de la persona con respecto a otros seres. Es esta misma dignidad la que nos remite a los derechos más fundamentales de la persona como lo es el derecho a la vida. Todo lo dicho respecto de la dignidad del yo adquiere aquí su máxima relevancia, dada la importancia positiva que emana de esta irrepetibilidad ontológica de la persona marcada en su individualidad y en su capacidad de afectación con relación al espíritu y al yo.

6. La persona es un ser ordenado a otro ser personal que, al reconocer su ‘rostro’, le identifica aún con mayor propiedad⁴⁶³; ordenado a la comunidad, esto es, a la comunión con otros seres personales, a la común-uniión. La persona es un ser vivo político en el sentido aristotélico. Este rasgo esencial de la persona se fundamenta especialmente en las capacidades de adecuación y de trascendencia que muestra la racionalidad humana y por las cuales alcanza su máxima individualidad. El autor al que estamos acudiendo para esta enumeración afirma

“que la persona no puede ser meramente una *entelequia* –una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles-. La persona es, más bien, una *Transtelechiea*, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar

y divina, trad. Juan Manuel Burgos, ed. Palabra, Madrid, 1997, pp. 31-57.

⁴⁶²J. SEIFERT, ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’’, p. 143.

⁴⁶³ Cf. tercer párrafo del capítulo V: ‘Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal’.

propter seipsum, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.⁴⁶⁴

Su relación con la comunidad no es una relación de medio-fin en la que se produce una reducción del individuo a la entidad social. La comunidad es el lugar donde la persona se realiza más plenamente, donde responde al valor axiológico más alto según los fenomenólogos realistas más representativos en el estudio de la ética: el amor. La persona se presenta aquí como sustancia individual de naturaleza racional llamada al amor y a la donación de sí misma para su máxima realización como persona, y el amor sólo es posible, en sentido estricto, entre seres personales capaces de darse libremente entre sí.

Estas capacidades de la persona, que Josef SEIFERT enumera a lo largo de los escritos citados, apelan necesariamente a una sustancia espiritual y, por otro lado, no precisan necesariamente de una expresión material, ni siquiera de una sustancia material. Si asumimos esta versión, como de hecho hacemos⁴⁶⁵, llegamos a la conclusión de que *la persona es por esencia espíritu con un 'rostro'*, mientras que la materialidad no pertenecería con necesidad a su esencia. De tal modo que el hombre, en tanto que persona, es ante todo su dimensión espiritual. Y, sin embargo, el concepto de persona acepta la dimensión corporal en su singularización concreta. Mientras que, al contrario de lo que sucede con el alma humana, en el yo o el espíritu no tiene cabida la introducción de lo material, sí la de una constitución o estructura sólida (hablamos de lo que hemos denominado fuerza y vida autónoma del espíritu así como del yo) y la de la influencia de lo corpóreo a través del alma hasta constituir el ser mismo del yo encarnado y del espíritu dada la confluencia de fuerzas en ellos. Sustancia espiritual y sustancia material no se mezclan, se relacionan, se unen y se configuran mutuamente, pero no al modo de una fusión, su unidad le viene dada por la unidad de la vida en el hombre⁴⁶⁶. Luego, el concepto de persona es más extenso e intenso que el de alma

⁴⁶⁴ J. SEIFERT, 'El hombre como persona en el cuerpo: qué significa 'ser persona'', p. 147.

⁴⁶⁵ Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, pp. 94-ss.

⁴⁶⁶ Cf. Cf. Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema*

humana, yo humano o espíritu humano, pues abarca una relación con lo corpóreo que no es sólo de referencia o de influencia, sino de posible inclusión.

En la persona, el cuerpo puede pertenecer a la totalidad del ser personal como expresión de sus capacidades espirituales, introduciendo incluso capacidades complementarias con su presencia: reír y llorar son expresiones únicamente aplicables a personas dotadas de cuerpo. Este es el caso de la persona humana. En la persona humana: su 'ser vivo' es no solamente un ser vivo espiritual sino también orgánico; su ser una sustancia no sólo hace referencia a la sustancia espiritual sino también a la material. Es una unión tal que lo material adquiere el calificativo de 'personal' por su relación continua, y su ordenación natural aunque, en parte, misteriosa, al espíritu. Su individualidad y particularidad, como ya aludí, no sólo hacen referencia a la individualidad de su alma sino también al rostro singular de su faz. Su indivisibilidad se muestra, en cierto modo, en el desarrollo de su cuerpo único e irrepetible por contraposición a los 'individuos' del reino animal y vegetal. Es más, su capacidad de donarse a sí mismo se ve aumentada por su dimensión corporal, aunque esto, a su vez, le limite en otros aspectos. Su configuración como unión de dos sustancias no disminuye la primacía de la sustancia espiritual en el ser personal sino que, más bien, la hace capaz de reflejar esa primacía, de expresar corporalmente su espiritualidad en el caso de la persona humana. Esta capacidad es la que corresponde al yo en gran medida, la que emerge desde el fondo del alma con una intencionalidad racional y volitiva propias de su carácter específicamente espiritual. De aquí que podamos reiterar la definición del yo en su ser dimensión de la persona. Si bien, a causa de este su ser especialmente espiritual, no puede presentarse con los rasgos corporales con que lo hace la persona siendo el yo, no obstante, condición indispensable de la máxima expresividad corporal de la persona en su primacía espiritual, ya sea por su intervención positiva o por la renuncia a esta. El yo puede negarse conscientemente a intervenir en la expresión de la alegría de la persona refrenando el gozo que inunda el fondo del alma, y no por eso dejar de intencionar la causa de dicha alegría. Siendo el mismo yo el que intenciona la causa de la alegría y refrena su expresión personal

bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert, pp. 133-ss.

completa, en tanto que también corporal. En muchas ocasiones nos hemos encontrado en la situación de que otra persona se daba cuenta tanto de la alegría como de la represión en nuestro ‘rostro’, quizá por ese ir más allá de la persona respecto de la acción del yo. La persona es el sujeto en el que recaen los actos que este mismo sujeto ejecuta en tanto que yo y configurando el sí-mismo común a ambos. Podemos decir de un modo gráfico: *el yo es el sujeto que escribe la biografía, la persona es el mismo sujeto en el que se escribe la biografía*, la tinta es el espíritu, el alma la pluma.

Sin embargo, no ocurre que la persona padezca sin más al yo sino que es la misma persona la que actúa cuando actúa el yo, pero no siempre que sucede algo en la persona, le sucede en calidad de yo. En primer lugar, porque el yo puede rechazar moralmente un gozo o un sentimiento de dolor, pero no está en su poder el que la persona deje de sentir dolor o gozo, aunque se mengüen estos sentimientos por la represión o por el cambio de las condiciones de su aparición. Y, a su vez, este sentir, como dijimos, afectaría al yo en su enraizar en la persona. Sentir no es consentir, pero no consentir no equivale automáticamente a no sentir. En segundo lugar, porque la persona humana es unión de cuerpo y alma y cosas que le suceden a la persona en su ser sustancia corpórea no tienen por qué ser acompañadas en todos los modos de aceptación por parte de su ser sustancia espiritual pero afectan de uno u otro modo a las disposiciones del alma, y estas disposiciones condicionan y configuran, pero no determinan, al yo en la toma de sus decisiones. Este yo puede desmarcarse de ellas e incluso tratar de contrarrestarlas para generar otro tipo de disposiciones anímicas. El hombre puede ser obligado físicamente a llevar a cabo un acto objetivamente inmoral pero, dado que no se trata de un acto en tanto que libre, el yo no sería el ejecutor de tal acción; no se le podría atribuir un disvalor a su persona en tanto que sustancia espiritual. Y, sin embargo, la persona se verá afectada tanto física como afectivamente por este hecho. Y, quizá, como consecuencia, y muy probablemente también en sus pretensiones volitivo-intelectivas. Pero también podrá tratar de contrarrestar estos efectos llevando a cabo una serie de actos terapéuticos que, haciéndole primero consciente de la causa de sus contradicciones internas (de la falta de armonía entre su modo de pensar, su querer y sus sentimientos), proporcionen las condiciones para la

aparición de otras disposiciones más adecuadas a su modo de pensar y de querer.

Conviene ahora una puntualización de los aspectos ontológicos fundamentales del yo en relación a la persona con vistas a una contraposición correcta y al hallazgo del lugar de aquel en ella. Frente a los distintos términos con los que más o menos indistintamente se suele confundir o relacionar al yo, he decidido abarcar la vida del yo desde su relación con la persona, dado que la persona es, como hemos visto, el ente que recoge en sí tanto la extensión como la intensión del yo, en fin, todas sus capas de ser. No se trata de considerar qué aporta el yo a la persona sino cuál es el lugar ontológico del yo en general y, puesto que *la persona es el ser en el que el yo se enmarca en último término* (dado que también el alma y el espíritu se dicen de la persona), considero que este es el marco propio dentro del cual corresponde examinar el verdadero alcance de la vida del yo. La cuestión latente será ineludible: ¿qué es el yo antes y durante su ser consciente de sí mismo? ¿en qué medida hablamos de un yo personal? Si, por el contrario, no tuviese, junto con la persona, ningún tipo de vida antes de alcanzar un cierto conocimiento de sí mismo (*Selbsterkenntnis*), una cierta percatación de su ser (*Selbstbewußtsein*), entonces, siguiendo el razonamiento de Paul NATORP: o bien el yo es una ficción del lenguaje; o bien es condición formal necesaria de nuestro pensamiento; o lo que viene a ser lo mismo a efectos ontológicos, una categoría trascendental; o bien su ser se reduce a la conciencia, pero ya hemos argüido en contra de estas acepciones del yo. El examen del vivir personal del yo y de sus vivencias nos abrirá paso a la parte del trabajo que dedicaremos a la vivencia que el yo tiene de sí mismo por contraposición a las vivencias del yo respecto de otros seres externos a su ser más íntimo.

a) De la fuerza personal del yo

Si el yo y la persona comparten su ser sustancia espiritual, y el yo muestra la índole más nuclear de la misma; lo que hemos dicho de la fuerza respecto del yo vale, en gran medida, también para la persona. Así, la fuerza personal que se encuentra en una conexión directa con todas las fuerzas que se unifican en una y la misma fuerza, pero que provienen de centros distintos de la persona (cuerpo y alma espiritual), es ella

misma también una fuerza limitada, aunque se muestre con una riqueza de la que carece el yo, más restringido en su ser encauzador primordial de la fuerza espiritual.

En ocasiones, percibimos cómo un estímulo externo a nuestro yo apela a esa fuerza del yo a actuar, y este actúa ya rechazando la dirección propuesta por el estímulo, ya aceptándola. Pero esta llamada externa a actuar de la fuerza no puede ser sino una llamada a su persona, a su mostrar un rostro frente a lo otro. Sin este rostro, identificado, determinado, etc. y con una dimensión externa, el yo no podría verse afectado, interpelado a tomar partido alimentando, a su vez, la riqueza biográfica de ese rostro.

Por una parte, decíamos, está la fuerza individual que por naturaleza nos corresponde, este dato ya nos individúa, nos dota de un rostro, nos hace distintos del resto que dispone no de otro tipo de fuerza pero sí de otra intensidad de la misma. Por otra parte, está la fuerza que uno va adquiriendo o perdiendo con el ejercicio de las potencias, así como con el cuidado del organismo. Esto también nos configura un modo de ser sustancia espiritual único en el que confluyen todos los tipos de fuerza en uno sólo: el de la persona. Es de la persona en tanto que yo de la que se dice que emplea su fuerza para emprender un acto del entendimiento como es el de escribir otro párrafo más en esta tesis; es de la persona en tanto que corpórea de la que se dice que está físicamente agotada y que no tiene fuerzas psíquicas aunque las saque de un esfuerzo moral más allá de sus puras fuerzas orgánicas; es de la persona en tanto que ánima de la que se dice que está psíquicamente de buen humor aunque no tenga fuerzas físicas ni esté por la labor de hacer acopio de sus fuerzas morales para nada. Y, sin embargo, la diferencia entre las fuerzas orgánicas, psíquicas y espirituales no impide el que la persona –unas veces más conscientemente que otras– emplee las unas en pro de las otras configurando su rostro tanto con su presencia como con el uso que ella hace de las mismas. Es la persona la que unifica todas las fuerzas que en ella se baten hacia una dirección u otra, es ella la que coordina, o más bien, encauza todas las fuerzas hasta hacerlas desembocar en una sola. De tal manera que si la persona quiere estudiar profundamente en una investigación tendrá que encauzar sus fuerzas tanto corporales como anímicas hacia esa meta. Si bien, la fuerza que da unidad de sentido a

todas esas fuerzas se encuentra, por excelencia, en el yo que es el que toma las decisiones de índole espiritual, se introduce en el movimiento intelectual de comprensión del objeto y se deja afectar por sentimientos espirituales con causa intencionada. Así, no puede dominar la esfera de los afectos como tampoco su fuerza para la acción más que en un sentido negativo, pero puede integrarlos dándoles un sentido en esa unidad. El yo podrá crear unos hábitos encauzando sus fuerzas hacia la adquisición de los mismos y dotándoles, con ello, de un sentido unitario; pero los hábitos, propiamente, se dirán de la persona. El yo no tiene hábitos, el yo es agente en acto o en potencia; tendrá unas u otras disposiciones, pero esas disposiciones le vienen, en definitiva, del carácter que ha constituido con sus actos en la persona, del rostro al que ha ido modelando a partir de un patrón natural. Ahora bien, en tanto que se dice de la persona como sustancia, se ha de poder decir de algún modo del yo, pero el yo en su esencia más propia es agente antes que depositario. Esta fuerza del yo nos habla, por tanto, de un ser personal en el cual se ubica de la manera más global de que podemos hablar por contraposición a los demás términos con los cuales se suele asignar al yo, precisamente por su índole de unión que abarca tanto al cuerpo como al alma.

Ahora bien, ¿qué sucede con la esencialidad ‘persona’? ¿en qué medida se pueda hablar de fuerza *personal* respecto del yo? En la misma medida en que se hablaba de la fuerza en el *eidos* del yo, en tanto que la persona *conlleva*, circunscribe, la sustancia espiritual y la noción de rostro, y algo que no tiene vida propia no puede mostrar individualidad irrepetible alguna y, con ello, tampoco un rostro bien definido. A este respecto, la fuerza espiritual dota al ser personal de una especificidad en el rostro muy distinta de la que poseen los seres animados sin esa capacidad espiritual y sin su consiguiente especial individualidad. No podemos concebir a la persona en su sentido pleno de irrepetibilidad si no es incluyendo en ella la fuerza espiritual. Si bien aquí cabe disentir de la inclusión de una fuerza anímica o física, dado que, según lo ya expuesto acerca del misterio natural en la unión alma-cuerpo, esta delimitación específica del rostro en la persona respecto de los demás seres humanos se debe a la primacía de lo espiritual en ella, y no a los demás tipos de fuerzas no necesariamente incluidas en la esencialidad ‘persona’ concebida como sustancia espiritual con rostro.

b) *Del ser sujeto personal del yo, de su individualidad personal*

Si el ser sujeto era ser un núcleo fundamental de atribución que subsiste en sí con interioridad, un *suppositum* o soporte ontológico de algo para sí mismo, y, como vimos, no tendría sentido hablar de un sujeto sin atributos; para el yo del que afirmábamos este su ser soporte, la persona viene a completar esta presencia con atributos que enriquecen la individualidad de su rostro que ya, en parte, le está dada con-naturalmente a la fuerza determinada del yo, como veíamos. ¿Cómo de otro modo si la persona no fuese sujeto distinguido podría reconocer el rostro del otro como distinto al de su sí-mismo⁴⁶⁷? Sin un soporte propio, la individualidad del rostro de la persona sería una individualidad aparente, pero no real, delimitada del resto de ‘rostros’, al modo en que sucedía en la consideración del yo como ‘suceso’. La esencialidad de la persona incluye, por tanto, también la noción de sujeto, pero ¿en qué medida será el yo sujeto *personal*? Decíamos que el yo es englobado en el ámbito de intensión que abarca el ser personal, mientras que en cuanto a la extensión coinciden plenamente. La persona contiene un significado más amplio que el del yo según lo expuesto. Pero, el yo admitiría igualmente sin reservas la primera proposición de la que se partió para definir a la persona en comparación con el yo: *Persona est rationabilis naturae individua substantia*. Por lo tanto, el yo sería sujeto personal por cuanto que la persona englobaría al yo en tanto que sujeto como momento metafísico sustancial del mismo ser, ya que la persona está constituida por el mismo sujeto del yo al que engloba. A la manera en que sucedía con el alma, si hubiese dos sujetos y dos vidas espirituales paralelas, habría dos individualidades, dos personalidades, dos intelectos y voluntades. Sin embargo, incluso en los trastornos que implican un desdoblamiento de la personalidad, el afectado no puede querer y entender una misma cosa a un mismo tiempo de manera diferente, sí vacilar al respecto de la elección o de la verdad de la intelección. Pero en este vacilar intelectual se pasa de un contenido a otro, no se considera una misma cosa y su contraria al mismo tiempo de igual modo.

Ahora bien, ¿se trata de una tautología? ¿en qué se distinguen el sujeto personal del

⁴⁶⁷ Cf. Edith Stein, *Acto y potencia*, pp. 327-329.

yo y el sujeto personal de la persona? No puede tratarse de una tautología por las razones aludidas de las cuales dedujimos que la persona engloba el ámbito de intensión del yo y no al revés. Si bien el yo implica la presencia de la persona en su individualidad, la persona humana presenta una dimensión corporal –por medio de la cual se relaciona con el mundo externo a ella misma– que sólo es aplicable al yo derivadamente, gracias al ser personal en el que él ‘habita’. Mas entonces, ¿sería una persona sin cuerpo idéntica a su yo? También esto me parece poco plausible, puesto que, de alguna manera, estas personas no me parece que tuviesen que carecer de una constitución o estructura ontológica que fuese más allá de la meramente yoica. No hablo aquí de una constitución ontológica material, como sucede con la persona humana, sino del cuerpo o estructura en los que se cohesionan sus relaciones alrededor del dicho yo a-corporal; de las mismas relaciones que se establecerían entre el yo y su espíritu, el espíritu que sobrepasa al yo mismo; de los hábitos encardinados en la persona, y de las diferentes determinaciones que modelan el rostro de la persona. El yo sería agente responsable de las acciones que le pondrían en relación con otros seres; mas las relaciones mismas no podrían formar parte de él indirectamente si no se establece una constitución ontológica concreta, aunque fuera espiritual, a su alrededor del que pudiese decirse que ha sido responsable. El yo se rige mayormente por hábitos, por costumbres, pero las disposiciones y tendencias, que ayudan o instigan al yo a determinar su acción, no están en el yo mismo en tanto que agente, sino que actúan, por decirlo de algún modo, desde fuera aunque envolviéndolo, arrojando y condicionando así su actuar, y precisamente por ser sujeto *personal*. Recordando los puntos con los que habíamos intentado caracterizar a la persona podemos establecer el significado del yo como sujeto personal como sigue:

- La persona es un ser vivo. Así el yo es también un ser vivo, es el mismo ser vivo de la persona en su dimensión de agente espiritual.
- Persona es sustancia. Lo mismo sucede con el yo. Este es sustancia especialmente en su dimensión espiritual que le hace ser sujeto⁴⁶⁸ de sus acciones al ser capaz de

⁴⁶⁸ Cf. *ibíd.* Edith Stein expone aquí la coincidencia extensiva entre sujeto y sustancia espiritual bajo la única denominación de ‘persona’, si bien los términos ‘sujeto’ y ‘sustancia’ no los equipara a nivel

interiorizar lo que le acontece, por lo que dichas acciones le son atribuidas en responsabilidad, es decir, es sujeto de atribución.

- La persona es individualidad incommunicable, un ser único. Quizá en ningún punto se caracterice mejor la identidad entre el yo y la persona que en este aspecto. Las acciones del yo son únicas, e incluso se presentan como más privadas en el yo que en su consideración respecto de la persona. Pues la dimensión corporal de la persona podría dar lugar, aunque no de manera unívoca, a una manifestación de esta incommunicabilidad de su ser volviéndose públicas⁴⁶⁹ sus intenciones, voliciones, afectos, etc., a la manera en que percibimos todos los datos del mundo externo; de una manera indirecta, incluso no querida por el yo pero percibida por los otros en nuestro expresarnos corporalmente incluso con la mera presencia aparentemente aséptica.

- Persona es un ser esencialmente dotado de entendimiento, es una sustancia espiritual. Continuamos aquí en el nivel de identidad entre el yo y la persona, puesto que de ambos hemos visto que se puede afirmar lo mismo.

- La persona posee un valor y una dignidad incomparables. Entra aquí en conflicto la mencionada dignidad cuando tenemos en cuenta las cuatro fuentes de las que procede la dignidad de la persona. Mientras que la dignidad del yo *en la persona* se mantiene siempre debido a su fuente ontológica, la segunda fuente a la que nos referíamos en el segundo punto del capítulo II, la dignidad que procede del estado de conciencia, no se mantiene siempre, como es evidente en el yo concreto por poder sufrir un estado de inconsciencia temporal reversible, aunque en tanto que potencia se mantenga como fuente de la dignidad ontológica. En cuanto a la tercera fuente, la dignidad moral, podemos atribuir dignidad al yo en tanto que responsable de las acciones que han

intensivo. Mientras que el sujeto sería lo primario de lo que brota la vida espiritual, esto es, una forma originaria que es para sí, y, por tanto, autónoma y, en tanto que capaz de autonomía, espiritual; la sustancia es todo aquello que es en sí y no en otro en el más clásico sentido aristotélico.

⁴⁶⁹ HENGSTENBERG habla, a este respecto, de la diferencia entre el yo y la persona como contraposición entre una objetividad y la subjetividad misma. En el sentido en que está expresada en la cita esta contraposición del filósofo, vemos ratificada nuestra posición:

“Se alcanza una ‘objetividad’ propia. Nos situamos por encima de nosotros mismos y, al mismo tiempo, los otros son observadores desde una tribuna elevada.”

“Es wird eine eigentümliche ‘Objektivität’ erreicht. Wir stellen uns über uns selbst und zugleich die anderen, sind gleichsam Zuschauer von einer erhöhten Bühne aus.” *Philosophische Anthropologie*, p. 283.

llevado a la persona a adquirir dicha dignidad de un modo permanente. De modo que, al yo tan solo le correspondería la dignidad moral momentánea de sus acciones, pero el mérito, que permanece como fuente de dignidad moral, así como el demérito se dice de la persona configurada por la acción del yo o del yo en tanto que *personal*, y es la persona en su conjunto la que dota de dignidad moral quasi-óntica al hombre. Por último, en cuanto a la dignidad social, ya indicamos⁴⁷⁰ cómo no hay identidad entre el yo y la persona, el yo puede contribuir con sus actos meritorios al advenimiento de dicha dignidad en la persona, pero propiamente no recae esta dignidad en el yo como fuente, sino únicamente de manera indirecta. El yo sólo puede proveer a la persona de las condiciones para que sea amada, pero no puede producir él mismo el que otra persona la ame o que consiga un puesto de trabajo de mayor categoría por el cual a la persona se le dote de un reconocimiento social mayor. La cuarta fuente de la dignidad de la persona no depende de ella misma sino de un don más o menos gratuito o merecido, pero, a la postre, concedido por factores externos a ella misma. Podríamos decir asimismo que el yo es afectado por esta dignidad social en tanto que se trata de una sustancia *personal*. Y, realmente, es afectado, pues conforme a esta dignidad tomará, en innumerables ocasiones –consciente o inconsciente de la influencia que en él ejerza este tipo de dignidad–, unas decisiones u otras que repercutirán, a su vez, en la persona en su totalidad, y no sólo en la dimensión espiritual de la persona que constituye el yo.

Concluido lo dicho podríamos terminar deduciendo que el ser sujeto sustancial del hombre o de un ser personal se conforma más con el yo que con la persona, dado que ambos –sujeto y yo– se solapan constituyendo el núcleo más fundamental de la persona. Ésta, al englobarlos en su ser, siendo constituida y disponiendo, aunque no determinando, los atributos y actitudes de sujeto y yo, y siendo a su vez constituida por ellos, les dota de carácter *personal*.

c) De la subjetividad personal del yo (temporalidad y especialidad personales)

⁴⁷⁰ Véase en el octavo párrafo del capítulo II, el apartado: ‘El yo concreto posee una dignidad, el *eidos* del yo es en sí mismo el valor ontológico en estado ideal que el yo particular singulariza dotándole de su dignidad ontológica.’

Decíamos que el yo no genera toda la vida interior del sujeto con el que se identifica, parte de esta vida le está dado vivirla gracias a la mediación de la persona. Actitudes, sentimientos, disposiciones, estados de ánimo o físicos... forman parte de la vida subjetiva a la que el yo tiene acceso de uno u otro modo, sin embargo, el yo no puede controlarlos siempre como si dependieran totalmente de él. A veces, este yo, ni siquiera quiere ser consciente de la influencia que todos esos elementos subjetivos ejercen en su proceder, y de hecho no es consciente de muchos de ellos, aunque el saber que no es consciente de algo y potencialmente pueda ser consciente forme parte del arca de sus conocimientos; pero es posible que, debido a su limitación o a una determinada maldad moral, *de facto* no lo sea o no pueda serlo al modo en que no podemos considerar intencionalmente dos sentidos de una proposición a un mismo tiempo. Un cansancio físico y moral se sucede a una serie de hechos en nuestra vida, por ejemplo, y rehusamos analizar las causas de ese cansancio. En un momento fuimos conscientes quizá de que estábamos agotando las fuerzas con un trabajo innecesario, quizá no; pero a la semana siguiente respondemos con ira a una persona de todo punto inocente que se encontraba en el lugar y en el instante adecuados para aliviar tensiones de sobrecarga con el otro rostro que ya no es considerado como tal sino como un ‘Ello’, un algo que *utilizo* para descargar mis nervios más que un alguien digno de consideración aparte de ‘mi’ estado⁴⁷¹. La vida subjetiva no está, por tanto, limitada a los actos del yo, sino que es mucho más amplia, abarca todas las vivencias, experiencias, estados de conciencia, afectos o sentimientos de la persona. Así como la vida subjetiva del propio yo tampoco está limitada a los actos del yo sino que se ve impulsada o retrotraída por parte de los efectos de sus propios actos en la persona, aparte de por las fuerzas naturales, las disposiciones con las que nacemos, etc. que también se vivencian en la subjetividad y que enraízan, en último término, en la

⁴⁷¹ Salvando las diferencias, sobretodo en el uso del verbo ‘creer’, podemos emplear las palabras de Martin BUBER para ilustrar esta situación:

“El ser humano libre es el que quiere sin arbitrariedad. Cree en la realidad, es decir, cree en la real compenetración de la real dualidad Yo y Tú.” (*Yo y tú*, p. 55)

“El hombre arbitrario no cree, y no encuentra. No conoce la compenetración, sólo conoce el mundo febril de allá afuera y su febril deseo de usarlo; sólo hay que dar a ese usar un nombre antiguo, y entonces busca estar entre las deidades. Cuando él dice Tú, piensa: ‘Tú, mi posible uso’” (Ibíd., p. 56)

persona. Pues todos ellos componen su ser ‘rostro’ de una sustancia espiritual individual.

Parecería que este ser ‘rostro’ sería lo más contrapuesto a la subjetividad por cuanto que el primero parece referirse al ‘otro’ y la segunda a una vida sólo del sujeto. Pero, además de que la subjetividad configura tanto al hombre como a un espíritu puro ya en su corporeidad material ya en su constitución o estructura ontológica espiritual sólida y, por tanto, respecto del otro; veíamos también cómo la trascendencia forma parte de la subjetividad. La subjetividad no es meramente yoica, es decir, restringida a envolver los actos intelectual-volitivos, entre los cuales la reflexión ocuparía un puesto privilegiado por retornar los actos al lugar del que partieron. La subjetividad es, ante todo, personal, capaz de recibir algo más que sólo los actos del yo –capaz de trascenderlos también– precisamente porque se trata de una subjetividad *personal*, abierta no sólo a los efectos del conocimiento del mundo de las esencias necesarias sino también a los de lo corpóreo externo, y esto no sólo al modo de lo anímico por referencia, sino por interacción en la subjetividad. La subjetividad es *receptora* de afecciones varias no reducibles al alcance del yo, ni siquiera del espíritu: el sujeto como *suppositum* alberga en su vivir subjetivo tanto los afectos de amor y odio como los sentimientos de sufrimiento y angustia, de un modo tan incommunicable en su pertenecer a la subjetividad como los mismos actos volitivo-intelectivos. El dolor, aunque sea sólo físico, hace incluso quizá, en ocasiones, más presente al sujeto a sí mismo que un acto de la voluntad. El convaleciente sabe que su dolor es suyo, de su persona, y que lo soporta él, aunque otros quisieran soportarlo por él; el afecto de una persona cercana al pie de la cama puede aminorar un poco el dolor, pero el dolor lo sigue sufriendo el convaleciente, es él el afectado, el que vive la interioridad de este estado que le recluta más en su mismidad. Esto se destaca de manera especial al observar cómo las personas que han sufrido mucho se hacen especialmente profundas y llegan a conocerse de tal modo a sí mismos que desarrollan una función empática especial hacia las situaciones difíciles de otras personas. Se hacen más comprensivas y sensibles al sufrimiento de otros, aunque también pueden retrotraerse o irritarse en exceso frente a cualquier circunstancia dolorosa propia o ajena. En cualquiera de los

casos, el dolor siempre implica una introversión hacia la subjetividad –un enfrentarse a la existencia del yo afectado por el sufrimiento– porque la subjetividad es personal; la subjetividad es la vida más interior de toda la persona donde fluyen los diversos estados inconscientes o de conciencia. La subjetividad no es sólo el lugar en el que el yo se actualiza a sí mismo, sino también el lugar donde la persona se actualiza: tanto en la esfera de las voliciones como en la de los afectos espirituales, en la del conocimiento como en la de las tendencias teleológicas, en la de las inclinaciones como en la vivencia de sus actos más cósicos, tanto del reír como del sufrir y del expresarlo corporalmente. No puedo constatar efecto alguno sobre la persona del que no se pueda decir que se refleje de algún modo, aunque sea remoto, en la subjetividad siempre que esta no se halle en un estado irreversiblemente inconsciente⁴⁷², y aún en este caso no se constata el efecto, pero hay datos que nos llevan a pensar que la subjetividad subsiste al modo en que subsiste en los sueños⁴⁷³. Y, si bien, el dolor sea una de las formas menos trascendentes de la subjetividad, por no referirse siempre a algo externo o real (como una enfermedad psíquica sin base aparente en un estado físico o en un pensamiento adecuado a la realidad, como el dolor generado por la sospecha infundada pero reticente por parte de la mujer excesivamente celosa y posesiva de que su marido la engaña), es una muestra de esa complementareidad entre

⁴⁷² La posibilidad de la vida después de la muerte amplía esta repercusión *ad infinitum*, incluso los estados inconscientes en vida terrena irreversibles encontrarían su eco interpretativo en una persona infinita, inmortal.

⁴⁷³ Como es el caso del experimento de Hassler narrado por Alan Shewmon. Este cirujano intentó demostrar que el daño del tronco cerebral que impide la actividad consciente no constituiría necesariamente la destrucción de la persona si consideramos los casos datados en 1977 por él mismo en Alemania. Hassler constató que los hemisferios cerebrales, donde se localiza la actividad consciente de la persona, no estaban dañados, mientras que el tronco cerebral sí lo estaba y no podía ejercer su función de estimular los hemisferios para que tuviera lugar la vida consciente del individuo. Si bien, mantenían funciones integrativas del cuerpo humano: respirar y controlar la presión sanguínea. Hassler substituyó la función del tronco cerebral por la inserción de electrodos en el cerebro:

“Intentó sacarlos del coma insertando electrodos en el cerebro justo por encima de la lesión y estimulando eléctricamente el sistema reticular activante al mismo nivel. Y he aquí que los pacientes se despertaron [...]. Reconocieron a sus parientes y lloraron cuando sus seres queridos abandonaron la sala. Entonces, el cirujano apagó la estimulación eléctrica e inmediatamente volvieron a caer en coma.”

“He tried to arouse them out of coma by inserting electrodes into the brain just above the lesion and electrically stimulating the reticular activating system at that level. And, lo and behold, the patients woke up! [...] They recognized their relatives, and they would cry when their loved ones left the room. Then the surgeon would turn off the electrical stimulation, and they would immediately lapse back into coma.” (Dr. Alan SHEWMON, ‘Is ‘brain death’ actually death? An autobiographical conceptual itinerary’, p. 298).

objetividad y subjetividad debido al enraizamiento de la subjetividad en la persona. Es más, el carácter personal de mi subjetividad es el que permite que no me encierre como una mónada en mis vivencias y sea capaz de experimentar algo original distinto de mí mismo al conocer a otras personas. Algunos estudios, como el referido al acto de empatía analizado por E. STEIN en su tesis doctoral o el de Max SCHELER sobre las formas de la simpatía, muestran hasta qué punto podemos interiorizar en la subjetividad de otra persona, y hasta qué punto podemos vivirla como algo original, distinto de nuestra subjetividad, algo que nos trasciende y a lo que transcendemos.

Y de igual manera que el *eidōs* del yo implicaba la idea ‘subjetividad’ por su inclusión en ella de la sustancia con carácter de privacidad metafísica y la inclusión del sujeto; así la idea ‘persona’, incluyendo estas dos nociones, implica la esencia ‘subjetividad’ aunque con el matiz de que la esencia ‘subjetividad’ de ‘persona’ está incluida por esta en todas sus posibilidades, mientras que en el *eidōs* del yo la subjetividad se veía restringida a la dimensión intelectivo-volitiva, esto es, más que incluida, ambas esencialidades subsistían en una relación que constituía un estado de cosas necesario. Y, del mismo modo que sucedía en el *eidōs* del yo, en ‘persona’ no hay vida real, pero sí una implicación de la esencia de la vivencia subjetiva, de la subjetividad en su conjunto en tanto que referida a un sujeto.

Lo que aquí necesitamos saber de la subjetividad, para delimitarla del yo y situarla con respecto a este, es que consiste en la vida interior de estados de conciencia cuando se refiere al yo en tanto que sujeto al cual se ‘sujetan’ dichos estados; y que, por referirse al yo en tanto que sujeto, no se restringe a ser la vida del yo sin más, sino que es, antes bien, vida interior, subjetiva —ontológicamente hablando— de la persona. Es una subjetividad que incluye la vivencia de lo espacio-temporal de un modo que no se da en el yo en tanto que agente que actúa de manera puntual en su dimensión intelectivo-volitiva. La realidad de la subjetividad es tan continua como la persona. Esta subjetividad está caracterizada por una certeza vedada a la relación objeto-sujeto referente al mundo real concreto y a los objetos *in mente*, una certeza incommunicable en su peculiaridad vivencial porque el mismo sujeto lo es, y por tanto también su relación consigo mismo. A la vez, es una subjetividad inmersa en el mundo existente

en la vivencia del *Leib*. Esta situación ‘orgánica’ de la subjetividad, debido a que está *sujeta* a un sujeto *personal*, forma parte de su ser relación del sujeto para consigo mismo y no tan solo en las vivencias anímicas en general, sino también como elemento importante a sopesar en sus decisiones intelectivo-volitivas. La subjetividad del yo no es sólo personal en sus afectos, sino que la persona abarca, asimismo las facultades, acciones y repercusiones del yo. *El lugar de interacción entre yo y persona es el alma, pero el lugar de la vivencia de esta interacción es la subjetividad personal*, de la que depende –junto con la vivencia que de ella se tenga– gran parte del desarrollo de la personalidad de un ser espiritual, precisamente porque todos los actos incluso los más bestiales de una persona sólo son bestiales por analogía pero nunca podrían abstenerse de su carácter personal, nunca podrán evitar la posibilidad de la intervención de un yo que modele la subjetividad actuando, de una u otra manera, sobre las causas y efectos que configuran a aquella. Asimismo los actos de la persona tampoco podrán reducirse nunca al ámbito de lo meramente yoico. El individuo puede empobrecer su subjetividad con decisiones meramente intelectivo-volitivas, pero dado que el yo y su subjetividad están ligados sustancialmente a la persona, esto no puede ocurrir sin las correspondientes repercusiones espirituales e incluso psíquicas en los tres niveles facultativos de la misma, en el caso de la persona humana. Porque la persona es espiritualmente tripartita, en el sentido de que también engloba a los afectos, mientras que el yo es un núcleo bidimensional de la misma. Es la misma persona la que quiere, entiende y ama. Es cierto, la subjetividad ni siquiera tiene su origen cronológico en la acción del yo sobre sí mismo en tanto que volente y accionador de su intelecto para poder querer lo que entiende y amar lo que conoce y lo que quiere; pues antes de su autoconciencia y de la actualización de las potencias espirituales, podría muy bien existir un vivenciar inconsciente del dolor, del movimiento, etc. que ya configurase la estructura más básica de la subjetividad. Así, reduciendo la capacidad de conciencia al estado fetal, parece ser que a partir del cuarto mes de gestación es conveniente, por ejemplo, escuchar música clásica si se quiere estimular el desarrollo de la sensibilidad artística e infundir cierto sentido de la armonía en el futuro individuo nacido. No podemos constatarlo precisamente porque

esto implicaría el haber sido conscientes de ello, pero no sería imposible que estas vivencias tuvieran lugar incluso con cierta afectación del yo aún no venido a la conciencia. Por ello, hay cada vez más estudios acerca de la importancia de la actitud emocional de la madre en los primeros meses de gestación⁴⁷⁴.

En la subjetividad no sólo se aceptan o se rechazan afectos o estados de ánimo sino que en ella se goza de lo que se acepta o se rechaza y se está triste por lo que se acepta o se rechaza. Por este su ser-personal le está concedida la trascendencia, como decíamos, y el desarrollo interactuante de lo trascendente y lo inmanente hace de la subjetividad del yo concreto una subjetividad cargada de temporalidad. Al contrario de lo que sucedería en una subjetividad en la que objeto y sujeto coincidiesen de manera plena, el yo concreto se ve sometido a una posibilidad continua de actualización en su subjetividad. Esta posibilidad hace que la relación del sujeto para consigo mismo sea una relación marcada por un antes y un después; porque se da el cambio podemos decir que la subjetividad empírica es temporal. No hablamos aquí, sin embargo de la temporalidad equitativa de los minutos y las horas marcadas con la precisión del Big-Ben, sino de una temporalidad subjetiva, relativa al sujeto, hay un antes y un después en sus procesos psíquicos, sin confundirlos con los cerebrales, según que la persona se actualice a sí misma. Así, a veces, nos parece que el tiempo no pasa cuando centramos tanto la atención en un objeto que parece que la trascendencia y la inmanencia han dado lugar a una especie de éxtasis metafísico, y, mientras tanto, se nos acaba de escapar el autobús que pasaba a una hora determinada fuera de la biblioteca. Otras veces, en cambio, las agujas del reloj nos parece que pasan muy despacio, tenemos la sensación de haber vivido todo un día en 1 hora. Unas veces el tiempo que tenemos para escuchar a una persona se nos hace eterno y deseamos terminar lo antes posible; otras, sin embargo, podríamos hablar horas y horas sin cansarnos, sin darnos cuenta de que es ya medianoche y de que estamos dando vueltas al mismo tema desde hace más de 3 horas.

⁴⁷⁴ Estos estudios comenzaron de manera sistemática con el otorrinolaringólogo francés Alfred Tomatis, en especial a partir de su obra *La nuit utérine* de 1981. Alrededor de estos estudios ha nacido y se ha extendido el denominado ‘método Tomatis’ buscando la escucha óptima desde el período intrauterino de la persona. Cf. www.tomatis.cl; www.altomtomatis.es

Sin embargo, el yo en tanto que sujeto no cambia desde el momento en que se sumerge en la realidad, su sustrato es el mismo desde el momento en que podemos atribuirle unas potencialidades espirituales remotas. El yo cambia en su conjunto, considerado como sustancia, por la actualización de sus potencias; por la adquisición de mayor dignidad sin restringirse a la meramente ontológica, que también poseería el diablo bíblico. Pero el yo no vivencia el tiempo, lo conoce, pero por él, en tanto que sustrato de esos cambios, ‘no pasa el tiempo’, es atemporal conforme a su simplicidad, potencialmente infinito en el tiempo, aunque no eterno. Tiene un origen pero de por sí no tiene un final porque no puede morir de envejecimiento o enfermedad, ya que la corrupción implica un cambio que en él no se da en tanto que sujeto espiritual, sólo un acto de destrucción de su misma índole, puramente metafísico, podría hacerle volver a la nada. Ningún acto físico podría exterminar el yo, porque nada puede hacerle desaparecer por descomposición; no es posible desarticular al yo, puesto que no es divisible al modo material ni parece que disponga de una cantidad determinada de energía que vaya disminuyendo o haciéndose inservible, sino que más bien se presenta con una energía variable y bastante independiente de factores externos en su variabilidad. El yo está en el tiempo del reloj londinense por su unión con el cuerpo en la persona humana, pero él mismo, en su sustrato, no es temporal, sí en sus actualizaciones. Ahora bien, el tiempo no es aquí, como anuncié, una coordenada o categoría externa al sujeto sino que procede, precisamente, del sujeto en sus actualizaciones; porque si el tiempo se mide según el cambio, en el sujeto los cambios se dan en el momento de su actualización, de modo que un sujeto que nada tiene que actualizar no podría ser temporal en este sentido. ¿Cómo se explica entonces que lo atemporal –el yo- actúe sobre lo temporal –lo corporal- sin cambio alguno en su ser? Me parece que esto pertenece al misterio natural referido en varias ocasiones que une al alma con el cuerpo en una sólo vida y que, no obstante la dificultad racional, es un hecho que podemos fundamentar como lo hace Edith STEIN:

“Si se quisiera negar la posibilidad de un ser diferente del devenir, entonces habría que negar también la posibilidad del devenir y se llegaría a la nada.”⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, Obras Completas, vol. III, trad. Alberto Pérez, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007, p. 655.

Se trata de una aporía que implica un presupuesto necesario para la asunción de una metafísica adecuada de lo que se nos da del ser⁴⁷⁶. El cómo exacto de la relación entre lo material y lo espiritual en el hombre es inaccesible a la mente humana por cuanto que no se nos da con evidencia alguna la necesidad de dicha relación, mas esto no convierte en imposible la relación. Sin duda que las potencialidades del yo y el yo mismo están siempre presentes del mismo modo ontológico fundamental limitado aunque no sepamos explicar el cómo pueda lo simple por excelencia determinar lo compuesto material. El yo es simple, capaz de intencionar objetos independientes de su conciencia, por tanto trascendental, y posee dos facultades esenciales a él: el entendimiento y la voluntad, por los cuales es capaz de autodeterminarse y determinar sus acciones sobre todos aquellos ámbitos de algún modo externos a él mismo.

Ahora bien, observamos cómo las decisiones de un sujeto pueden oscilar de un instante a otro ¿no implicaría esto un cambio en el ser del sujeto? ¿Y qué decir del espacio? ¿Puede algo experimentar el cambio, y así el tiempo, y no ser en ninguna medida espacial? En cuanto al yo como sustrato ontológico no podemos atribuirle espacialidad cuando hablamos de sus dimensiones, de sus diferentes potencias, o de la separación entre potencias y actualizaciones. Las ‘capas’ que vivencia la subjetividad no implican un espacio concreto, se trata de una analogía que intenta dar explicación al grado de identidad que el alma mantiene respecto del yo y su función propia, a la que

⁴⁷⁶ Y no de una antinomia, siguiendo la terminología definida por Josef SEIFERT en *Superación del escándalo de la razón pura* (trad. Rogelio Rovira, ed. Cristiandad, Madrid, 2007):

“En este caso [en la aporía] encontramos no sólo un simple no saber en nosotros y no sólo *no* conocemos el cómo de esta relación entre la libertad finita y su causa, sino que sabemos y conocemos que nunca podemos entender detalladamente el cómo de esta relación. Y porque concebimos la aporía, o el misterio en este sentido, *como misterio* puramente por medio de nuestra razón, lo denominamos misterio ‘natural’.” p. 56

“una antinomia sólo se presenta *realmente* cuando de hecho son evidentes dos estados de cosas contradictorios o pueden demostrarse válidamente a partir de premisas evidentes, es decir, cuando ambos se pueden mostrar como verdaderos o como verdaderos y falsos a la vez.” p.63

Ahora bien, “una tendencia a ‘querer entenderlo todo’, a no soportar ningún género de misterios que sobrepasan los límites de nuestra comprensión” (p. 61) puede hacer que veamos como antinomia lo meramente aporético, negando la evidencia de la realidad anímico-corporal y su relación y tratando de reducir lo material a lo espiritual o al revés para convertir el misterio en problema por medio de una aparente solución. Sin embargo, en este caso, la asunción de la materia no tiene por qué comportar la negación de lo espiritual y viceversa, son dos fenómenos con caracteres esencialmente distintos que entran en una relación no contradictoria, pero sí por principio aparentemente incomprensible.

Cf. también Dietrich VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, p. 147.

damos en llamar su lugar en el alma, pero que no es otra cosa que el alcance del cumplimiento de su función. Todos comprendemos a qué se refiere una persona al hablar de la profundidad o superficialidad de otra persona o de sí misma. ¿Por qué entonces se emplean estos términos? Porque el alma se posee tanto más a ella misma cuanto más arraigada está en el yo; cuanto más propias son sus respuestas a influencias externas, lo cual no implica un rechazo de principio a las mismas, sino una aceptación particular cuando corresponda.

En este mismo sentido, hablamos de las ‘capas’ del yo, en tanto en cuanto se adecue más a su función espiritual propia y, con ella, a lo espiritual objetivo. Así, existen influencias internas ‘bajas’ del yo, inclinaciones egoístas y yos que, haciendo uso de sus funciones más espirituales, no alcanzan al yo en su profundidad por cuanto que hacen uso de dichas funciones para la consecución de dichas inclinaciones ‘bajas’. Y es que, paralelamente a como existen yos diabólicamente voluntariosos e inteligentes, también existen yos profundamente negativos que, sin ser superficiales y cumpliendo con su función más volitivo-intelectiva, dirigen sus pensamientos hacia odios o desesperaciones profundas, desatendiendo la llamada del ser del yo a su responsabilidad respecto de la dimensión afectiva del alma y, en último término, de su persona⁴⁷⁷. Esta dimensión repercute, a su vez, en las determinaciones y especulaciones del yo en forma de motivación.

Podemos incluso hablar de una estratificación ontológica de las ‘capas’ del yo refiriéndonos al desarrollo del yo y de sus funciones propias. Nos adherimos en esto a la clasificación que HENGSTENBERG hace de estas capas como primera aproximación al mundo nivelado del yo:

“Por capas del yo entendemos las capas del despliegue; ya se ha mostrado que se da un despliegue en el tiempo. Cada capa del yo tiene su propio despliegue. La primera capa está caracterizada por la expresión puramente ontológica del espíritu como una latitud psíquico-real cualquiera (determinada chthonicamente). Ya dijimos que una multitud cualquiera de realidades psíquicas han de ser apropiadas por un yo desde el comienzo de su existencia humana. Con ello no ha concurrido acto alguno, mucho menos actualizaciones de las capacidades (en el sentido del pensar teleológico, el querer o el valorar). La segunda capa se funda todavía en la expresión ontológica, pero ahora ésta es co-determinada por los actos, que, al mismo tiempo, ‘entran en escena’ en forma de materia psíquica sin que se llegue a hablar de actualizaciones intencionadas de las capacidades. En la tercera capa de la figura del yo,

⁴⁷⁷ Cf. Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, pp. 183-ss.

intervienen, por fin, las actualizaciones de las capacidades en el proceso de formación del yo. Esto presupone la intervención de la conciencia del yo.”⁴⁷⁸

Las referencias, por tanto, del yo a la temporalidad y a la espacialidad son de distinta índole a como sucede con la materia en relación a estas sus coordenadas específicas; pero, en cualquier caso, la temporalidad y la espacialidad de la subjetividad abarcan una realidad corpórea que es más personal que yoica: mi yo en tanto que personal está aquí y ahora, y tiene una vivencia personal de dicha situación espacio-temporal. Ahora bien, hay que considerar que, conforme al discurso hasta ahora desarrollado, *el yo no se manifiesta a sí mismo en la dimensión exclusiva de ‘yo’ sino bajo la forma de su fondo metafísico: como yo personal*, lo cual implica más de lo que el propio yo representa en su carácter de sujeto volitivo-intelectivo; esto es, sus actos van acompañados efectivamente de todas las implicaciones personales del sujeto, por lo tanto, sólo de un modo abstractivo y quasi-artificial hablamos de los actos volitivo-intelectivos como exclusivos del yo. Con todo lo cual no sólo nos alejamos de la concepción de NATORP respecto de las capacidades facultativas del yo, sino que añadimos un dato personal ausente en sus reflexiones al respecto

La subjetividad es la relación vital de la persona como sujeto hacia su ser-sujeto, y esta dirección es la que dota a los actos del yo de su ser-subjetivos ontológicamente hablando, es decir, en el único sentido en que se puede decir de la subjetividad que sea subjetiva⁴⁷⁹. La subjetividad personal consiste en la mismidad subjetiva de la persona, en la relación de sí misma como sujeto a su ser-sujeto que incluye su vivencia colateral de ser sujeto para sí mismo⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ “Unter Stufen des Ich verstehen wir Entfaltungsstufen; daß es einer Entfaltung in der Zeit unterliegt, wurde bereits herausgestellt. Und zwar hat jede Ich-Schicht ihre eigene Entfaltung. Die erste Stufe ist gekennzeichnet durch rein ontologischen Ausdruck des Geistes in irgend welchen (chthonisch mitbestimmt) realpsychischen Gegebenheiten. Wir sagten bereits, dass von Anbeginn menschlicher Existenz irgend eine Vielheit von psychischen Realitäten in einem Ich geeint sein muß. Dabei sind noch keine Akte geschweige Vermögensaktualisierungen (im Sinne zielhaften Denkens, Wollens oder Wertens) beteiligt. Die zweite Stufe beruht auch noch auf ontologischem Ausdruck, doch ist dieser jetzt durch Akte mitbestimmt, die in einer psychischen Materie gleichsam ‘spielen’, ohne dass es zu gezielten Vermögensaktualisierungen kommt. Auf der dritten Stufe der Ichgestaltung endlich greifen Vermögensaktualisierungen in den Gestaltungsvorgang des Ich ein. Das setzt die Beteiligung von Ichbewusstsein voraus.” *Philosophische Anthropologie*, p. 298.

⁴⁷⁹ Cf. J. F. CROSBY, *La interioridad*, pp. 190, 201-ss.

⁴⁸⁰ Considero que la conciencia de sí mismo se puede dar también en el sueño, no me atrevo, sin

d) Del entendimiento personal del yo

Esta potencia espiritual que ilumina, esclarece y penetra la realidad más allá de su *ser* potencia, es decir, que se trasciende a sí misma abriéndose y abriendo la realidad para descubrirla; es una potencia primordialmente del yo, pero en tanto que copartícipes de una misma sustancia espiritual, también se dice de la persona. El entendimiento es capaz de intencionar conscientemente y de mantener así una relación llena de sentido con el objeto intencionado. El entendimiento, decíamos, sale, del ‘yo-vivo’ hacia el ‘lo-otro-es’ por su intento de entender precisamente qué es lo otro, distinto de mi yo-vivo, y, en tanto que capto esta diferencia entre lo otro y mi yo, me percató de alguna faceta de mi rostro por contraposición a lo que se me muestra de lo otro no en tanto que otro-algo sino en tanto que otro-yo; y me presento con un rostro ante el otro rostro. Sin cierto éxito de este intento de alcanzar lo otro como alteridad, no hubiésemos podido llegar a la conciencia de nuestro yo-vivo⁴⁸¹, y, por tanto, tampoco a la vida subjetiva más propiamente personal.

Tanto si la potencia se dirige de manera adecuada al objeto como si no, la influencia de esta relación o función del entendimiento en toda la persona será irrevocable. Ya de por sí, la repetición de los actos de trascendencia del entendimiento disponen a la persona a un hábito intelectual que configura su personalidad, pero es que, además, la disposición del yo y de la potencia al caso, se verá ya condicionada desde el principio por la relación de las fuerzas naturales que se dan en la persona. Es, como siempre, el juego entre lo dado por naturaleza y lo adquirido lo que hace que las facultades de la

embargo, como KANT a afirmar que siempre sea de hecho así, pero hasta lo que recordamos de los sueños, nosotros siempre estamos de algún modo presentes, aún cuando no entremos en escena ¿cómo se explicaría de otro modo que en ese tipo de sueños en los que no aparecemos como actores sí movamos los músculos para evitar caer rodando por la escalera que nos imaginamos si no soy, de algún modo, consciente de que soy yo el que está dirigiendo, favoreciendo o acompañando a mi imaginación? ¿cómo si no soy de algún modo consciente de que soy capaz de parar el curso de una desagradable y angustiada pesadilla y de hecho porque quiero parar con ese rodaje lo hago? Los psicólogos hablan de un estado inconsciente de la persona, pero en ningún momento niegan que el yo no esté acechando, más o menos invernando, detrás de ese límite.

⁴⁸¹ “Sin esta contraposición seguiríamos ciegos y sordos”

“Ohne dies Entgegensetzen wären wir blind und taub”, Gerhart SCHMIDT, *Subjektivität und Sein*, p. 166. Cf. también el tercer párrafo del capítulo V: ‘Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal’.

persona reverberen en el yo, y las facultades del yo —en su estar siendo actualizadas— reverberen en la persona.

Una persona que capta con el entendimiento la realidad tal cual es (sea del mundo ideal o del mundo existencial) implicará a su ser ‘rostro’ de un modo distinto a como lo hace una persona que no capta esta realidad tal cual es, independientemente incluso de cómo se posicione volitivamente ante ella. El ánimo o *Gemüt* de un hombre de pensamiento grandiosamente profundo ya sea de aversión o de aceptación respecto de esa realidad que le reclama, no es el mismo ánimo que muestra una persona cuyo coeficiente intelectual no alcanza la media o se sitúa en ella. Pero este ánimo que viene dado, entre otros elementos, con el alcance natural del entendimiento no está situado en el yo, sino primordialmente en el alma o en el espíritu, y, en último término, por tanto, en la persona en su conjunto.

Decíamos que el entendimiento parece violentar la subjetividad del yo, pero es precisamente con esa violencia, con la que la persona puede variar y enriquecer su rostro añadiendo elementos nuevos de la alteridad respecto de la que tendrá que tomar partido, incluso si se niega a tomarlo. Pues en el momento mismo de la confrontación con el nuevo elemento, se está definiendo ante él, independientemente de que al entender que tiene que ayudar a alguien lo haga, o, antes bien, desee su perjuicio, o se muestre aparentemente neutral ante su situación. También en realidades que no exigen de nosotros una acción moral encontramos esta definición de la persona, quizá una definición de su rostro menos característica, pero, al fin y al cabo, definición. Cuando voy a una tienda y me fijo más en el sentido de unos artículos que en el de otros, estoy configurando una escala de valores cósicos para mi vida, estoy definiendo lo que *para mí* o *para los míos* es, debería o podría ser importante, mientras que no intento prestar atención y entendimiento a la posible utilidad de otra serie de productos. Y este modo de actuar me enriquecerá en un acto retroactivo de asimilación de lo entendido. Naturalmente, el carácter de un hombre grandiosamente profundo se notificará también en su modo de hacer la compra, y este modo no se manifestará de igual manera en un hombre más bien superfluo, lo cual no significa que todos los hombres grandiosamente profundos hagan la compra de igual modo y se fijen en las mismas cosas. Y esto es así,

también por cómo el entendimiento involucra a la voluntad y a las disposiciones de la misma.

e) De la voluntad personal del yo

Igual que no podíamos dividir al yo en ‘partes’ al modo de la materia, tampoco podemos dividir al yo de la persona en potencias, en tanto que emergentes de una misma realidad en la cual se dan entendimiento y voluntad, no es que tales facultades ‘compongan’ al yo al modo en que los órganos componen al cuerpo, sino que forman parte constitutiva de una realidad simple. En la sustancia espiritual, el entendimiento y la voluntad se sucedían la una del otro como componentes inexorables de una misma realidad. Ambos eran *propiedades* esenciales de la misma, y, por lo tanto, del yo y de la persona, y no se trataba de propiedades añadidas, sino inscritas en su naturaleza. Sólo porque entiendo, puedo querer, decíamos; para querer tengo que entender el motivo de mi acción, en otro caso no quiero propiamente, mi yo no decidiría desde sí mismo sino desde la periferia. Sólo un querer así es radicalmente espiritual, pero en la realidad son raros estos casos en su estado puro, y la voluntad se ve involucrada en decisiones más o menos espirituales, más o menos periféricas, pero no por ello menos personales. El hombre grandiosamente profundo que compra en el supermercado no deja de tener un carácter profundo y una personalidad grandiosa por ocuparse en cuestiones tan periféricas como la satisfacción de sus necesidades primarias. Lo que le distinguirá en su grandiosidad y profundidad es la relación que más o menos conscientemente establezca entre los valores útiles, los estéticos, los vitales y valores tales como la justicia, la verdad o el amor. Y esta forma de querer, aparte de las disposiciones naturales que como en el entendimiento se den en la voluntad, es la que configura su ser persona, su ‘rostro’ en el ámbito volicional.

La voluntad, en tanto que atributo esencial del yo, dota a la persona de la capacidad de definir aún más su configurarse un ‘ser rostro’. El hecho de poder querer me individúa de un modo distinto a como el poder ser impulsado por los instintos individúa a un animal. En el segundo caso la posibilidad de individuación procede de algo que no está a disposición del ser, en el primero procede del ser mismo. Las

opciones que nos permite tomar esta capacidad de libertad que muestra la persona, definen a la persona en la adopción de una determinada personalidad trabajando en la reforma del carácter, limando las aristas del temperamento. La toma de posición, el propósito, lo propuesto como realizable, que constituyen al acto de voluntad, configuran el modo de presentarse a la sociedad y a sí mismo del yo en el rostro de la persona. Es más, en muchas ocasiones, el yo en su determinación no sólo tiene en cuenta su toma de posición y su propósito realizable, sino el rostro que su ser sustancia espiritual se muestra a sí mismo y a los demás, y el que se mostrará después de haber ejecutado el acto de voluntad.

La voluntad libre del yo personal le permite saltar por encima de los condicionantes sociales, de lo que los demás esperen de él y de lo que él mismo crea que debe hacer para estar ‘a gusto’ con su rostro, si lo exige, por ejemplo, un acto de heroicidad en una sociedad llena de mentiras. Esto es, la voluntad libre del yo permite que la persona no esté abocada a una respuesta unívoca, sino que adopte un rostro individual, único, no calculable, aunque sea previsible, con vistas a su clonación por medio de la repetición de las circunstancias y de los estados de ánimo. El hombre es capaz de ponerse fines a sí mismo y dirigirse hacia ellos con toda su persona, aunque sus tendencias instintivas le impulsen a lo contrario, e incluso procurando habituar a estas a una dirección distinta de la ‘natural concupiscencia’, pero esto es posible gracias a la persona en tanto que dotada de *Gemüt*.

E igual que sucedía con el entendimiento, la voluntad está originariamente indeterminada, pero no por ello no condicionada por la intensidad y disposición de unas fuerzas naturales que confluyen en las diferentes personas de modos distintos. Unos parecen nacer con una disposición a la pereza, otros se inclinan más por un ímpetu fogoso de tirarlo todo y abrirlo todo, ya por curiosidad, ya por esa intensidad de su fuerza volitiva que necesita salir hacia fuera de alguna manera, ya por la curiosidad que uniría aquí al entendimiento con la voluntad del niño, etc.

En cualquier caso, la persona, al querer, está –de manera más o menos consciente– queriendo para sí un rostro determinado, está respondiendo de sus acciones o intenciones con un rostro que, a la vez, se va configurando con cada una de ellas.

Y la voluntad es personal, en el caso del hombre, no sólo por la interacción con el *Gemüt* y con las fuerzas naturales, sino también porque no excluye la intervención de los afectos espirituales como impulso y motivo de su acción libre.

La voluntad es dimensión de un yo personal en tanto que sólo es volición una acción que procede del yo que se pone en acción y es capaz de comprometerse con una realidad factible o encarnable de una manera responsable, haciéndose cargo no sólo de la acción sino de la volición en todas sus dimensiones y esto da lugar a disposiciones y también a una corporeidad emergente de los actos realizados que no corresponde atribuir al yo sino a la persona. La voluntad es voluntad de alguien, precisamente por eso se distingue del instinto pasivo, porque requiere de un yo en tanto que capaz de ser agente activo sobre sus propios pensamientos y realizaciones. *Y sólo el yo personal puede trascenderse* en tanto que persona, es capaz de querer-querer porque tiene la conciencia del deber y de la importancia positiva y negativa de las cosas. La realización de un estado de cosas por encima de sus instintos o motivos psicológicos no dados de manera jerarquizada en un primer momento, es una capacidad espiritual que muestra la trascendencia de la voluntad como derivada de la dimensión de un yo personal; pues requiere de la intencionalidad, de la conciencia, del entendimiento, y, en muchos casos, requerirá también del cuerpo de la persona humana para realizar efectivamente el objeto de la voluntad en toda su intención espiritual.

Acerca de algunas objeciones del determinismo que hacen acopio de esta envoltura corpórea personal de la voluntad, alegamos que la posibilidad real de predecir una intervención del sujeto no convierte a tal intervención en determinada de antemano. Existen posibilidades esenciales de actuación correspondientes a las motivaciones disponibles, pero esto no determina aún a la voluntad; no sólo podría elegir entre diversas posibilidades sino renegar incluso de todas esas motivaciones y recurrir a otras nuevas creadas incluso quizá por él mismo:

“siempre existe la posibilidad de que un propósito de la voluntad impredecible burle todas las conjeturas formuladas”⁴⁸²

⁴⁸² “besteht immer die Möglichkeit, daß ein völlig unvorhersehbarer Willensvorsatz aller aufgestellten Vermutungen spottet.” E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ed. Max Niemeyer, 2ª edición, Tubinga, 1970, p. 90.

Esto no impide, como anuncié, que no sea posible una cierta predictibilidad de los sucesos, para lo cual no es necesario el conocimiento de todo el historial de la vida espiritual de alguien, basta con un conocimiento característico del núcleo de su personalidad. Pero no se trata de una predicción fruto invariable e infalible de la aplicación de los principios de asociación sobre las premisas circunstanciales del sujeto. Pues es imposible explicar la vida psíquica del sujeto únicamente a partir de estos principios determinantes, ya que el recuerdo y la reproducción de vivencias están fuera de su discurso. Y, aún cuando recordásemos siempre obligados por la asociación, ¿qué nos aboca a desembocar en ese recuerdo y no en otra de las múltiples posibilidades esenciales no instintivas? Porque, sin duda, existe una sucesión asociada de nuestros pensamientos, pero del mismo contenido pueden sucederse distintas vivencias y actos según nuestra voluntad, conforme a la soberanía de su ser *causa sui*, determinando prestar más atención a un aspecto del contenido que a otro, o según la voluntad deje sucederse a las asociaciones sin intervenir. Que las ideas se asocien en nuestra mente no significa necesariamente que ellas se causen unas a otras a sí mismas sin la posibilidad de romper la cadena. Toda la constitución ontológica de la persona, la manifestación de su psique a la sociedad condiciona la voluntad, pero, gracias a su índole espiritual, no la determina y puede, ella misma, condicionar el rumbo de la sociedad mediante la manifestación de su voluntad por medio de su rostro.

Por otra parte, hablar de una determinación psíquica conforme a sinopsis nerviosas en el cerebro es insostenible, dado que varios actos pueden obedecer a un mismo impulso nervioso⁴⁸³. Y recurrir aquí al principio de incertidumbre de HEISENBERG pienso que sería ignorar el fenómeno del '*sich bemühen für*' descrito al tratar de la voluntad en el yo.

f) De los afectos espirituales en el yo personal

Estos afectos con los cuales el yo parece guardar una relación más directa que con los estados físicos, pero menos que con los actos intelectual-volitivos, son, sin

⁴⁸³ Véase npp. 391, también Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, pp. 65-74.

embargo, una capacidad de la sustancia espiritual. Pero si esto es así y no se ubican en el yo, o bien los predicamos de la sustancia espiritual en tanto que alma o bien en tanto que persona. Y puesto que pertenecen a la dimensión espiritual, se dirá más restrictivamente de la persona que del alma, aunque también se digan de esta y no al modo indirecto en que se dicen del yo. Los afectos espirituales exigen del yo una respuesta que hace que la persona se identifique más con su ser espiritual, no sólo al modo en que la habituación al escudriñar con el entendimiento conforma a la persona un rostro más espiritual, sino también en cuanto a la capacidad de la persona de responder espiritualmente con mayor o menor naturalidad. Si la persona se adecua a la realidad no sólo con el entendimiento y la voluntad, sino también con el afecto, su rostro quedará cualitativamente enriquecido y, en consecuencia, será distinto. Denominamos a unas personas frías y a otras cálidas sin que esto tenga que implicar una mayor intelectualidad en unos que en otros, por ejemplo. Es cierto que habitualmente, en los países de temperamento tradicionalmente cálido se suele enfocar el entendimiento y la voluntad a unas profundidades metafísicas distintas que en los de temperamento frío; pero aquí, y aunque también esté ligado, no estamos hablando de estados de ánimo propiamente, sino de respuestas afectivas espirituales. Un nórdico puede responder con una alegría aún más espiritual que un italiano sureño, por cuanto que aquí se trata de algo que no depende del yo más que en su conocer la causa, pero que es un añadido a este conocimiento que el yo no puede dar a la persona. No hablamos así de la intensidad de la exteriorización del afecto sino del ser afectado espiritualmente.

Los afectos espirituales son, por lo tanto, antes personales que yoicos, aunque requieran de la intervención del yo para su calificación de espirituales. A este respecto, no se puede hablar de afectos espirituales de la persona sin involucrar con necesidad al yo, ni de la relación del yo con los afectos sin que se dé un copartícipe de la sustancia espiritual al que llamamos persona y en la cual sí se pueden ubicar con propiedad estos estados. Es más, estos afectos configuran de una manera muy especial el rostro del conjunto en el que se entiende el yo: la persona. Y, aunque en el *eidos* del yo la relación con los afectos no fuera necesaria para su constitución esencial, si bien

posible; una persona sin afectos espirituales nos parece más un número o instrumento de la sociedad que una persona. No nos corresponde aquí analizar la posible necesidad metafísica que se daría en la relación entre estos afectos y la persona, pero de hecho constatamos que a un rostro sin afectos parecería que le faltase algo constitutivo que vendría a plenificar o completar sustancialmente su ser sustancia espiritual con una individualidad particular, de una manera que no hayamos presente en el yo.

g) De la intencionalidad personal del yo

En cuanto a la intencionalidad, viene a suceder como en las potencialidades intelectual y volitiva. Si la intencionalidad es la relación racional y consciente que se establece entre el yo y un objeto, esta relación, en el mismo momento en que se da y antes de darse, se da desde un rostro que enfrenta al objeto con su propia individualidad y hacia un rostro que se confirma en su individualidad en dicha confrontación. Yo no quedo computacionalmente indiferente al intencionar un objeto, sino que el objeto me interpela a una toma de postura con su necesidad, genera en mí un estado de certeza o de duda o me impele a omitir un juicio, esto es, me implica como sujeto en mis dimensiones espirituales. Por eso, esta relación no puede más que ser personal. Y así es, por cuanto que personales eran las respuestas cognitivas, volitivas y afectivas; y esta, la relación intencional, se da en todas ellas como su condición de posibilidad.

Y lo mismo que sucedía con las respuestas mencionadas, con el hábito de intencionar, el rostro se va configurando. Una persona que limita sus relaciones con los objetos a la mera utilidad se está configurando un rostro distinto del de una persona que habitualmente intenciona el sentido, el ser y el valor del objeto que se le enfrenta independientemente de su posible utilidad o de su contemplación instintiva de aquellos. Y, a su vez, la persona lleva implícita en sí una mayor propensión o no a este tipo de relaciones, lo cual no tiene por qué hacer a unas personas malas y a otras buenas. Hay personas enfermizamente intencionales que no se vienen a bien con la realidad porque no son capaces de ser prácticas cuando lo exige la situación y en vez de resolver el problema inminente que tienen delante, mientras el tiempo apremia para

la venida al ser de un valor en el aquí y ahora; divaga sobre las posibles causas de su afecto espiritual e intenciona en profundidad el objeto que tiene delante y que reclama de él acción no tan premeditada. Pero, sin duda, esta propensión afecta a la intencionalidad del yo en tanto que personal.

La intencionalidad, decíamos, hace al yo capaz de participar en el *logos* objetivo del ser, más allá de sí mismo pero desde sí mismo⁴⁸⁴, en la necesidad de lo otro distinto de sí; aquí nuestro intelecto se conforma a la esencia del objeto con o sin ganas. Pero en este ‘con o sin ganas’, en este su ir más allá de sí mismo, no está dejando de influir en su ser ‘rostro’, no está dejando de configurarlo y presentarlo a la sociedad como una persona abierta a la verdad o cerrada a lo superfluo de la vida; como encerrada en sus apetencias o como dispuesta a conocer la verdad para adecuarse a ella y generosa para darse por completo al que le reclama en su sufrimiento o necesidad.

Y, así, si el yo se desvelaba como punto de inflexión entre la inmanencia y la trascendencia, en la persona este punto de inflexión se da igualmente, aunque con el matiz de que en ella la subjetividad se da en todos los aspectos posibles, mientras que la trascendencia parece más conveniente aplicarla en su pureza al yo o a la persona puramente espiritual.

h) Del yo personal y la corporeidad

Veíamos cómo la manera que el yo tenía de relacionarse con lo corpóreo implicaba al ámbito tanto de lo psíquico como de lo físico; y cómo se daba en él una vivencia orgánica, no constituyendo ni la relación con lo corpóreo material ni esta vivencia estados de cosas necesarios pertenecientes al *eidos* del yo. También hemos aludido a la no necesidad metafísica de la presencia de una corporeidad material en la persona, y señalado cómo el hombre es *de facto* una unión de alma y cuerpo. Sin embargo, y de la misma manera que en el yo, hablamos de una interioridad de la persona; de cierta ausencia o salida de sí –no tan radical como en el yo–, salida de su propio ser en ciertos estados psíquicos de máxima abstracción o exaltación; y de una cierta *corporeidad en el sentido de la ya mencionada constitución o estructura ontológica sólida, no*

⁴⁸⁴ Cf. Josef SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, p. 212-ss.

necesariamente material, compuesta, al menos, por ese su ser fuerza y su albergar un 'cuerpo' de hábitos, disposiciones o tendencias, aunque sólo se trate de un 'cuerpo' o estructura de índole psíquico-espiritual. La palabra que más delimita la noción de persona, hace referencia a un aspecto de manifestación corpórea en este sentido: el rostro, lo que se muestra al otro, lo que nos permite 'materializar' nuestro ser para así poder actuar sobre él con pasos más firmes hacia una ratificación, renovación o depravación, en último término, hacia una individualidad apropiada por el sujeto. Ahora bien, aquella independencia soberana respecto de lo corpóreo que se daba en el yo por su poder dominar sus sentidos, sus instintos más básicos, sus movimientos, en una palabra, el cuerpo; *su* cuerpo, no la encontramos en la persona. Precisamente porque la persona es el rostro, se identifica con su manifestación, y aunque no es sólo lo corpóreo, también lo es, ese cuerpo que el yo vivencia, domina, y que le insta a determinadas acciones es un cuerpo personal. La persona es su ser sustancia espiritual, sus determinaciones yoicas, sus afectos espirituales, pero también su cuerpo material o su 'cuerpo' psíquico-espiritual en tanto que todos estos elementos configuran y forman parte de la constitución de su rostro como un rostro abierto al mundo en su comunicabilidad material. Una comunicabilidad material que se asemeja a la puramente animal en su manifestabilidad, pero que se diferencia de ella en su mundaneidad. Esto es, mi cuerpo se comunica y se abre al mundo, a todo lo que existe, y no sólo a lo que concierne a mis necesidades, de tal modo que no sólo vivimos en nuestro ámbito familiar ahora, luego en el ámbito laboral, etc., sino que somos capaces de relacionar todos los ámbitos de nuestra existencia corporal y de la de otros⁴⁸⁵.

En cuanto a esta ligazón de la persona a lo corpóreo, hemos de recordar que la esencialidad 'persona', en tanto que esencialidad, no es, tampoco elástica, sólida o gaseosa; medible espacio-temporalmente, no es más o menos rápida ni pesa más o menos kilogramos, ni tiene estos u otros hábitos. Pero exige una expresión constitutiva no necesariamente en términos materiales. 'Persona' hace referencia a la capacidad de albergar unos hábitos, una fuerza espiritual, un ser particular único definido respecto

⁴⁸⁵ Cf. John CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, pp. 212-ss. A este respecto, se puede leer también la crítica a la postura idealista de J. SEIFERT en *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 299-ss.

del resto, esto es, con un cuerpo o ‘cuerpo’ distinto del de los demás. Aunque la esencialidad ‘persona’ no sea ella misma individual, no posea una fuerza ni sea acreedora de unos hábitos, de la capacidad de adquirirlos o de unas disposiciones o tendencias naturales; pero incluye la esencialidad ‘hábito’, ‘fuerza’, ‘tendencia’, etc. En definitiva, implica esencialmente la noción de ‘rostro’.

Es, precisamente esta unidad de la persona con su corporeidad la que hace comprensible el acceso del yo a este ámbito material por cuanto que ambos *son* una misma sustancia espiritual. Cuando me duele la cabeza y esto está configurando las disposiciones de mi persona hacia el dolor físico y mi estado psíquico de aturdimiento; mi yo muestra sus dificultades para seguir con un trabajo de intelección alto, o incluso medio. También ciertos medicamentos pueden alterar de tal modo mi estado físico y psíquico que el yo se vea incapacitado de su venir a la conciencia, y, así, de poder acometer acciones espirituales o volitivas. Pero esto no le sucede al yo en calidad de yoico, sino en calidad de *personal*. Y, en cierto sentido, esta presencia orgánica del yo personal –en tanto que fuerza vital– se puede constatar en la experiencia del transvivir, pues está dada con la vivencia colateral del yo.

El yo, por tanto, no es una sustancia distinta de la que da consistencia al alma, ni de la que conforma a la persona y de la que emana el espíritu de la misma. El yo es la misma sustancia espiritual considerada en un sentido relacional determinado respecto de la persona, como conjunto global último de esta sustancia. Pues bien, una vez ubicado el yo en la persona, el acceso al mundo exterior se hace no sólo más plausible sino también más amplio. Ya hemos puesto ejemplos acerca de cómo las otras dimensiones del sujeto personal pueden afectar al yo, por deliberación propia o por ósmosis no deliberada pero no menos libre en tanto que permitida. Un hombre masa no deja de ser libre potencialmente y, en cierta medida, también actualmente por el hecho de consentir que su vida volitivo-intelectiva sea performada por las pasiones de una masa informe a la que los medios de comunicación dan en llamar opinión mayoritaria de la sociedad. Pues bien, en último término, la capacidad de relación del yo con el mundo externo depende de la capacidad de trascendencia desarrollada por la persona

concreta en todas sus actualizaciones. Precisamente porque el yo no se queda anclado en la vida de la subjetividad sino que es capaz de intencionar objetos como independientes de aquel fluir, cuya existencia no dependería de su estar siendo vivenciados o pensados; podemos hablar de un yo relacionado con lo externo a él mismo. Este mundo externo al yo no se reduce, según la presente caracterización, al mundo sensible sino que se abre a todo objeto cuya existencia no se limite a ser un elemento subjetivo en tanto que exclusivamente *in mente* del sujeto. El mundo externo al sujeto puede muy bien relacionarse con el yo en su subjetividad y no por ello pasar desapercibida su objetividad o, incluso, ser negada. Yo soy distinto de los otros yos y realidades, tengo una subjetividad propia distinguible del resto precisamente porque, por la individualidad que manifiesta mi corporeidad no necesariamente material, me separo de otro mundo que confirma una realidad propia, distante de la mía. Y, sin embargo, veremos cómo el yo precisa de otros yos para despertar a su auto-presencia, desde el punto de vista del desarrollo cronológico de su conciencia, pero, a la vez, esto es posible porque el yo pre-existe a esa conciencia adquirida como reacción a una intervención ajena al yo mismo. El yo, por tanto, se relaciona con un mundo distinto del meramente restringido a su vida interior subjetiva o fluir de estados de conciencia; y lo hace desde esta misma vida. Es en los estados de conciencia donde constatamos los objetos independientes de nuestra subjetividad. Ahora bien, estos objetos, si realmente son independientes, introducen un nuevo elemento en la subjetividad no reducible a una creación fantástica de existencia puramente *in mente*. Tengamos en cuenta que, en toda creación imaginaria no intrínsecamente absurda se da algún elemento de estas características. El que aparezcan en la subjetividad y por apelación del sujeto, no significa que no posean una objetividad independiente de su estar siendo pensados, de su irrupción en la vida interior del sujeto. Si bien la certeza que tengamos de su existencia concreta, en el caso de seres cuya objetividad pase por la certificación existencial concreta, no sea la certeza absoluta de los estados de cosas necesarios que también forman parte del mundo exterior al yo aunque no sean materiales, en tanto que independientes de él en el modo ya expuesto. Esta independencia está basada en su necesidad metafísica, en su idealidad. Pero no es tema de esta tesis analizar en

profundidad los distintos grados de certeza con que la realidad externa se da al yo, sino simplemente su delimitación para la comprensión de los diferentes tipos de conocimiento del yo.

En definitiva, la relación entre el yo y el mundo externo procede de la apertura *personal* real, adecuada y efectiva hacia las esencias necesarias; las cualidades secundarias; las otras personas; los objetos concretos existentes en el mundo material, psíquico y espiritual. También los actos volitivos pueden ser considerados como pertenecientes al mundo externo en tanto que reales y no reducibles al *in mente* de la subjetividad; objetivables con fundamento *in re*, y no sólo por la caracterización de esencia necesaria que igualmente les corresponde. Los actos volitivos proceden del sujeto pero no se reducen a ser gnoseológicamente subjetivos sino que, como decíamos, son, antes bien ontológicamente subjetivos y la vivencia directa de los mismos nos proporciona la certeza absoluta de su existencia. Previamente a su ser ejecutados, pueden ser considerados como externos al sujeto en tanto que esencias necesarias y, una vez ejecutados, son externos al sujeto gnoseológicamente, si bien mantengan su subjetividad ontológica.

Concluimos, así que *el yo es* una dimensión sustancial de la persona en su carácter espiritual volitivo-intelectivo. Mas no simplemente la dimensión de una unidad sustancial –persona–, sino *la sustancia no-material misma de la persona en esta bidimensionalidad específicamente espiritual*.

CAPÍTULO IV
CONOCIMIENTO DEL YO EN TANTO QUE SUJETO PERSONAL DE ÍNDOLE
PREDOMINANTEMENTE ESPIRITUAL BIDIMENSIONAL⁴⁸⁶:
RESPUESTA DESDE LA FENOMENOLOGÍA REALISTA

Ya hemos visto qué sea el yo concreto en su realidad más irreductible, más sustancial, más esencial; y el *eidos* del yo en su *Urphänomenalität*. Hemos apuntado también, en parte, a su capacidad de trascendencia como condición y característica fundamental de esta su realidad espiritual existencial⁴⁸⁷. El yo, decíamos, es el punto de inflexión entre la trascendencia y la inmanencia, entre la intencionalidad más pura y la subjetividad más inconsciente. De modo que el yo no es meramente inmanencia, subjetividad objetivamente incognoscible. Ahora bien, aún cuando pudiésemos descartar la posibilidad de intencionalarlo con propiedad en tanto que objeto ¿podríamos conocerlo en su inmanencia, en su realidad subjetiva en tanto que subjetiva?

Es en este capítulo donde hemos de discutir acerca de los distintos métodos de acceso al yo anunciados al comienzo del segundo capítulo: intuición intelectual, *Intuition des Durchlebens* o intuición del transvivir, *Vollzugsbewusstsein* o conciencia ejecutiva, conocimiento de sí o *Selbstbewusstsein*, deducción formal, abstracción, y aperccepción trascendental. Pero antes de allegarnos a la aplicación de estos métodos al conocimiento de la existencia del yo tal cual lo hemos definido, me remitiré de nuevo a la nota común que hace posible que este conocimiento sea epistemológicamente objetivo aunque carezca de objetividad ontológica: la capacidad de trascendencia del yo incluso en la inmanencia de su propia percepción como sucede en la *Intuition des Durchlebens* donde su trascendencia consiste en vivenciar la objetividad –en tanto que

⁴⁸⁶ Entiéndase: volitivo-intelectiva.

⁴⁸⁷ Obsérvese que la misma concepción trinitaria de un Ser Absoluto implicaría esta dinámica de lo trascendente y lo inmanente, por cuanto que la inmanencia de un Dios que todo lo tiene en el conocimiento de sí mismo, se relacionaría a nivel intratrinitario y dicha relación consistiría en un cierto trascenderse mutuo entre tres personas. Si bien no voy a tratar la cuestión de hasta qué punto se pueda hablar de tres voluntades o de una sóla a nivel ontológico en Dios.

real- de su subjetividad como ontológicamente subjetiva. Veamos ahora, por tanto, el papel que juega la trascendencia del yo en la tarea de su propio conocimiento⁴⁸⁸.

§ 1. La trascendencia y el conocimiento del yo.

Me ocuparé aquí de la trascendencia restringida a su dimensión intelectual, consciente y espiritual. A este respecto, la trascendencia es el movimiento por el cual el entendimiento humano contacta con un ser objetivo más allá de la inmanencia de su conciencia pero desde ella. Esto es, sin excluir el que el ser aparezca en los estados de conciencia y, a su vez, sea reconocido como algo objetivo precisamente por la capacidad de trascendencia por la cual nos percatamos de la independencia de su necesidad (en los diferentes tipos⁴⁸⁹) o contingencia respecto de nuestro acto de pensarlo o representarlo en un distanciamiento de la originalidad de nuestro propio yo⁴⁹⁰. Todo ser que haya de ser conocido intencionalmente, y, por tanto, conscientemente, ha de darse, en parte, con el carácter de lo ontológicamente subjetivo, dado que es el sujeto el que percibe. Ahora bien, ya hemos visto que lo ontológicamente subjetivo puede muy bien ser gnoseológicamente objetivo. Sin embargo, veíamos cómo esta distinción se diluía en NATORP en un monismo fenoménico-metafísico que llevaba a englobar todas las realidades existentes en el ser de una conciencia trascendental, arrebatándoles, así, de toda autonomía ontológica y de toda objetividad gnoseológica fuera de la regularidad impuesta por el sujeto. Mas, por de pronto, ha de aparecer como dudosa la denominación de ‘objeto’ a algo que no se enfrenta con propiedad al sujeto, que no es ob-jeto precisamente por *ser* sujeto a pesar de poder ser considerado como objeto.

La trascendencia como capacidad da al hombre la posibilidad de salir de sus estados de conciencia en tanto que meramente subjetivos para entrar en contacto con la realidad, conocer la realidad tal cual es por encima de las apariencias fenoménicas que

⁴⁸⁸ Para este párrafo será de gran importancia el libro de J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*.

⁴⁸⁹ Cf. Aclaraciones preliminares de este trabajo.

⁴⁹⁰ Véase npp. 458.

se presentan ante la conciencia. Con esta capacidad se abre también la posibilidad de trascender o sobrepasar incluso lo meramente fáctico, lo temporal e histórico, como es el caso de todo aquello que se presenta con la calidad de lo metafísicamente necesario. Parecería aquí que la trascendencia sería reducible a la intencionalidad y, sin embargo, podemos intencionar imágenes durante la fase previa al sueño respecto de las cuales no se da la trascendencia propia de un objeto independiente en el ser del sujeto que las tiene en mente. Podemos alegrarnos por la mera posibilidad de la venida de un amigo intencionando la causa de esta alegría con una composición imaginaria sin que en ello pueda hallarse trascendencia real. El intencionar un objeto no se da siempre acompañado de una trascendencia del sujeto que intenciona hacia el mismo objeto. Otro rasgo que distingue al acto por el cual nos trascendemos del acto por el cual intencionamos es su carácter esencialmente receptivo, frente a la intencionalidad. Así, en un primer momento, el acto de trascender intelectual es activo, en tanto que es un movimiento por el cual el sujeto se sobrepasa a sí mismo para entrar en contacto con algo independiente en algún aspecto de él mismo; en este sentido, la trascendencia tiene como condición la intencionalidad de dicho objeto; en un segundo momento, no menos esencial a la trascendencia y por contraposición a la intencionalidad, la trascendencia intelectual consiste en un recibir no meramente pasivo, sino de acompañamiento⁴⁹¹, en base al ser personal del yo, mientras que el acto de la intencionalidad cesa en el mismo instante en que el objeto se incorpora receptivamente a la conciencia.

“Cuando se insiste en que el sujeto va más allá de sí mismo en el acto del conocimiento, tiene que quedar establecido que esto no significa que produzca algo fuera de sí mismo, sino que el conocer es, más bien, un ir-más-allá-de-sí-mismo en el recibir.”⁴⁹²

Todo lo cual no significa que el conocimiento mismo sea meramente pasivo –de otro modo no estaríamos implicando al yo personal en tanto que agente, sino a la persona-,

⁴⁹¹ Cf. las aclaraciones preliminares de esta investigación, donde se describe la aprehensión cognoscitiva de un objeto trascendente como una aprehensión que implica la atención y la asimilación activas del objeto en cuestión.

⁴⁹² “Wenn betont wird, das Subjekt überschreite sich selbst im Akt des Erkennens, so muß daran festgehalten werden, daß dies nicht bedeutet, es schaffe etwas außerhalb seiner selbst – Erkennen ist vielmehr ein empfangendes Sich-Selbst-Überschreiten.” J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 77.

como tampoco lo es la trascendencia sin más. El acto de conocer consiste, más bien, en

“un co-ejecutar activo del gesto interior del ente que se me da a conocer”⁴⁹³

Es fácil constatar que existe una diferencia entre el significado de la trascendencia del yo respecto de lo material; el de la trascendencia respecto de lo esencial necesario; el de la trascendencia respecto de objetos cuya realidad concreta se nos da con absoluta evidencia como el yo o un acto de la voluntad; o el alcance de la trascendencia respecto de las cualidades secundarias.

En el primer caso, el yo precisa de intermediarios (los sentidos de la percepción) que impiden al sujeto alcanzar una certeza absoluta respecto del objeto intencionado, por cuanto que de los datos mismos que aquellos nos proporcionan acerca del objeto, tampoco se podría deducir nada con apodicticidad. El yo, en su calidad de espiritual en tanto que volente o inteligente, no dispone de acceso directo a lo material sino que ha de recurrir a su enraizamiento en un sujeto *personal* que aúne alma y cuerpo proporcionando así información empírica por medio de la percepción de los sentidos.

En cambio, la trascendencia del yo respecto de un acto de la voluntad es muy distinta puesto que el yo tiene un contacto directo con esta realidad tanto por medio de su misma existencia como por el carácter espiritual de ambos que hace posible el trato ‘de igual a igual’, la conexión directa de dos formas espirituales; no sólo en tanto que creador inmediato de aquél sino también en tanto que un agente espiritual puede tener un contacto directo con otra realidad espiritual sin necesidad de intermediarios que, además, es una realidad nacida de sí mismo. Este contacto se da por medio de una intuición dada en la conciencia colateral en la que coinciden el conocedor y lo conocido. A pesar de esta coincidencia se da una trascendencia propia del yo hacia el acto de voluntad por cuanto que no se trata de una fusión de ambos elementos del conocer y porque, aunque el conocimiento no confronte al objeto con el sujeto, no podemos negar que somos conscientes de dichos elementos, si bien no de una manera frontal, sin embargo, podemos traerlos a la frontalidad a partir de la noticia que de

⁴⁹³ “ein aktives Mitvollziehen des inneren Gestus des Seienden, das sich mir erschließt” J. SEIFERT., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 78.

ellos tenemos en la experiencia colateral⁴⁹⁴.

En el caso de las esencias y estados de cosas necesarios, el objeto se presenta de una manera inmanente a la conciencia ante nuestro acto intelectual pero, al mismo tiempo y en otro sentido, la sobrepasa (*übersteigt*) con su necesidad metafísica. Esto es, la representación o noción que de ellas podamos forjarnos se da *en* la conciencia (en tanto que *Inhalt*) y no presenta la independencia existencial del acto volitivo; pero, por otra parte, el referente de lo representado (el *Bedeutungsinhalt*) es, asimismo, captado en su independencia gracias a la necesidad con la que se nos impone en su existencia ideal. Es más, esta necesidad se da en y con las representaciones o conceptos correspondientes y permite el contacto del acompañar espiritual con las esencias necesarias del que nos hablaba HILDEBRAND. La necesidad, la inteligibilidad interna, la evidencia y certeza absolutas con que se nos dan; no dependen del ser pensados de ese modo, sino que son así y no pueden ser de otra manera.

Es imposible negar toda trascendencia intelectual a la hora de afirmar cualquier tipo de conocimiento. Dicha negación conllevaría la contradicción misma de su tesis: ¿en qué se basaría la verdad absoluta de que nada es independiente de mí mismo ni siquiera la verdad de dicha pretensión? Tiene que ser posible la relación entre un sujeto personal y un objeto, de lo contrario cualquier afirmación que pretenda dar a conocer o establecer un conocimiento como verdadero se contradiría a sí misma. Es decir, si se afirma que el conocimiento es creativo o gnoseológicamente subjetivo ¿hemos de entender que esta tesis también es creativa? ¿o bien hemos de entender que nos proporciona el conocimiento ‘objetivo’ de que todo conocimiento es creativo excepto, por petición de principio, este conocimiento? En cualquier caso, la tesis no nos proporcionaría conocimiento alguno, y estaríamos ante una contradicción susceptible de una crítica radical.

Sin duda, podríamos introducirnos también en la trascendencia del acto volitivo y del afecto espiritual, menos ‘receptivo’ y más bien ‘espontáneo’, conforme a las cuales un hombre es capaz de darse a sí mismo, de superar sus propios intereses no necesariamente egoístas por un ideal ético o religioso. Si bien toda trascendencia

⁴⁹⁴ Ahondaremos más en el alcance de esta experiencia en el § 6 de este mismo capítulo.

‘espontánea’ presupone la trascendencia intelectual ‘receptiva’: se quiere realizar, traer al ser, una idea concebida en parte de manera receptiva; y, por otra parte, se ama en tanto en cuanto se entiende receptivamente qué se ama y por qué, y, en parte, se entiende también qué sea el amor, se tiene alguna noción de él por la cual podemos decir con propiedad que amamos. Pero el tema que aquí nos ocupa es la posibilidad real de que el hombre pueda trascenderse para adquirir un *conocimiento* objetivo, en este caso del yo descrito. Por lo cual, nos remitiremos a la trascendencia *intelectiva* para el conocimiento del yo. El ‘yo siento’ veíamos que también nos aportaría información acerca del aspecto corpóreo del yo concreto, pero aquí queremos centrar la atención en el *eidos* del yo y en el yo como singularización de esa yoidad en general, y no como una de las distintas formas de singularización de la yoidad (esto es, por ejemplo, no en tanto que en relación con lo corpóreo en el yo humano). Así, en cuanto al aspecto volitivo del yo, haremos alusión a él en tanto en cuanto somos capaces de un contacto directo con su realidad existencial y en tanto en cuanto este contacto nos proporcione información apodíctica acerca del yo concreto.

La pregunta sería ahora si *realmente* el *cogito* puede trascenderse intelectivamente a sí mismo y en qué medida. Según el análisis llevado a cabo, a mi modo de ver, esto no sería posible en la concepción natorpiana del procedimiento gnoseológico en el yo. Para NATORP lo originario no es accesible, no sólo el yo sino tampoco el objeto en su originalidad. Precisamente es llamado ‘objeto’ porque ha sido objetivado, regularizado por el sujeto, de modo que no tenemos noticia real de su propia regularidad, de su propia objetividad. Por mucho que NATORP insista en el método de la reconstrucción, el yo nunca podrá formar parte del reino de la realidad trascendente del objeto. A lo sumo podrá tener conocimiento de su apariencia y de los procesos regularizadores del sujeto mismo (categorías *a priori*) por los que ha pasado, pero el ‘en sí’ de las cosas no lo alcanzará a conocer. A esta imposibilidad subyacen, sin duda, la contraposición sujeto-objeto y la disolución de la diferencia entre el contenido y el objeto de la conciencia.

Sin embargo, *no podemos negar el fenómeno de la necesidad metafísica, y no meramente psicológica, de muchos contenidos de la conciencia que reclaman una*

autonomía más allá de nuestra imposibilidad psicológica de pensarlos de otra manera; encontrando el fundamento de dicha imposibilidad en una imposibilidad real del objeto en cuestión. Y, por otra parte, ya hemos establecido la distinción fundada en el yo entre la inmanencia y la trascendencia, la subjetividad y su capacidad de intencionalidad. En la concepción de un acto de justicia, por ejemplo, existe una representación en la conciencia del sujeto, pero, al mismo tiempo, el yo puede intencionar en ese acto algo más que un mero contenido de conciencia. En primer lugar, en el contacto directo con él, puede intencionar el acto como algo real procedente de su propia dimensión volitiva, él ha querido que sea así, y dicho acto ha venido al ser como algo en parte igual a sí mismo y en parte distinto de sí por cuanto que puede objetivarlo y tiene unos efectos fuera de su ser. En segundo lugar, puede intencionar el valor ejemplarizado en ese acto. En ambos casos, se impone al sujeto algo independiente de él mismo aunque, en el primer caso, tenga su origen ontológico en él mismo, y en el segundo, pueda haber sido conocido a partir del dato inmanente de una representación o intuido directamente sin mediación de imágenes o conceptos⁴⁹⁵. En cualquier caso, tiene lugar el *mitgehen* con el que HILDEBRAND calificaba el contacto directo del sujeto con un objeto. Ahora bien, ¿en qué medida podemos hacer acopio de este tipo de argumentación para que el yo tenga acceso a su propia realidad? Es decir ¿en qué medida puede el yo trascenderse a sí mismo sin dejar de ser un desconocido para sí mismo por el hecho de intentar conocerse ‘desde fuera’? Es más ¿es posible tener conocimiento del yo persistente anterior al intento de reconocimiento de sí mismo que tiene lugar con la aparición de la conciencia? esto es

⁴⁹⁵ En la fenomenología realista hay autores que sostienen la intuición directa y otros que aún sosteniendo la posibilidad de esta, admiten que se requiere primero de la representación de imágenes o de la formación de conceptos, me adhiero a esta última posición enlazando con la tradición aristotélico-tomista, sin descartar la posibilidad metafísica de lo afirmado por los primeros autores. Esto es, el hombre, en cuanto hombre sería capaz de intuir directamente la esencia de la justicia a raíz de, al menos, la vivencia o ejemplificación de un acto justo; lo cual no descarta la posibilidad de que, por infusión de ideas, la idea de la justicia le sea dada previamente a cualquier ejemplificación. Pero, conforme a los fenómenos observables, si bien tenemos cierta idea confusa previa a la ejemplificación, la intuición en tanto que intencional y trascendente se da propiamente en el ser consciente claramente de la idea, y no de una manera difusa, lo cual tampoco implica que se conozca todo acerca de la esencialidad correspondiente. Veremos algo al respecto en el sexto párrafo ‘El yo de la abstracción’ de este mismo capítulo. Cf. también el artículo de Raquel VERA, ‘La intuición intelectual en Sto. Tomás *versus* filosofía creóntica’ en: *Cuadernos de Pensamiento*, nº 20, Madrid, marzo 2008, pp. 201-222.

¿es posible que yo tenga conocimiento de mi yo anterior a la *Selbstbewußtsein* procedente del enfrentamiento con un tú? ¿en qué sentido? Esta es la pregunta que NATORP podría formular frente a nuestro modo de razonar, y a la que intentaremos responder considerando el yo en sus distintas apariciones y conforme, por tanto, a distintos métodos según el modo de aparición del yo en la conciencia.

§ 2. Qué entendemos por contenido de la conciencia.

Antes de introducirnos en la distinción de los métodos que nos dan a conocer la existencia del yo según lo hemos definido, quiero ahora considerar la posibilidad de conocimiento objetivo para el yo partiendo de los datos que nos ofrece la conciencia. Puesto que, como venimos diciendo, estos datos se nos ofrecen como ontológicamente subjetivos, hemos de discernir en qué consiste la posibilidad de que el mismo sujeto alcance un conocimiento objetivo a partir de los contenidos de conciencia⁴⁹⁶. Para ello veamos los diferentes sentidos en los que se dice el contenido de conciencia:

a) De manera general podemos considerar los contenidos de conciencia como aquellas *realidades que aparecen en nuestra conciencia, seamos o no conscientes de ellas*. Se trata de ‘partes’ de mi conciencia pero, en el sentido ontológico más fundamental, se distinguen de esta en algún respecto. Aparecen repentinamente, se imponen a la conciencia por el encuentro que esta experimenta al enfrentarse a la realidad independiente de ella misma, a las cosas en sí, por ejemplo. Ahora bien, en un principio, se nos presentan como ligadas a nuestra conciencia, como fenómenos de la misma. Y no hay necesidad de que estos contenidos sean directamente intencionados por la conciencia para poder ser contenidos de la misma. He aquí la diferencia entre el objeto y el mero contenido de la conciencia. Cuando el yo se dirige consciente y frontal o temáticamente hacia algún contenido de la conciencia concreto lo está convirtiendo en objeto de la misma, lo rescata de su colateralidad, de su anonimato o

⁴⁹⁶ Seguimos para esta clasificación las aportaciones de J. SEIFERT y las de A. REINACH en *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 212-ss. frente a las de *Paul Natorp* en su *AP*.

confusión entre los otros contenidos, realzándolo con la intención. Cuanto más consciente y racionalmente se dirige hacia un contenido 'x', tanto más lo delimita como objeto respecto del resto de los contenidos. Esto no hace al contenido independiente de la conciencia en tanto que contenido que es –esto es, en tanto que ontológicamente subjetivo–, simplemente lo destaca frente a los otros contenidos que enmarcan al objeto en cuestión con su presencia, y el objeto puede ser conocido como gnoseológicamente objetivo, o bien como gnoseológicamente subjetivo, conforme a la clasificación ofrecida de lo subjetivo. Tampoco significa que los contenidos no intencionados sean imprecisos, mucho menos irreales y dependientes de la conciencia por no ser intencionados; sino que –como fenómenos– aparecen a la conciencia como más imprecisos, irreales y dependientes, lo cual no excluye el que sus referentes sean más autónomos y delimitados que sus representaciones como contenidos de conciencia que están siendo intencionados, y, por tanto, no impide que el objeto de este referente sea gnoseológicamente objetivo y real, aunque como contenido siga siendo ontológicamente subjetivo. El yo, al hacer objeto a un contenido de la conciencia con su atención racional, está capacitado para examinar su realidad, pero no para crearla, a menos que se trate de un contenido cuya realidad se redujese a un mero ente *in mente* ya antes de ser intencionado⁴⁹⁷. A este respecto es ilustrativa la insistencia de HUSSERL en los *Prolegómenos* a sus *Investigaciones lógicas*, acerca de la diferencia entre el acto de juzgar, el juicio y el contenido del juicio:

“El acto en que juzgo que $2 \times 2 = 4$ está sin duda determinado causalmente; pero no la verdad: ' $2 \times 2 = 4$ '. ”⁴⁹⁸

b) De una manera muy concreta, se habla a veces de contenidos de la conciencia en tanto que fenómenos irreales, no ligados a una referencia objetiva independiente de aquella. Así, en los objetos imaginarios de un sueño o de una alucinación. Se trata de objetos que pretenden albergar una realidad en sí pero que carecen absolutamente de ella. Se cuentan también entre ellas a las apariencias engañosas reducidas a una existencia tanto ontológica como gnoseológicamente subjetiva. Se trata de las

⁴⁹⁷ Cf. Aclaraciones preliminares de este trabajo: § 2. Clasificación del Ser en tanto que *Wesen* y 'ser en el espíritu'; y también en el cap. II: §5. La subjetividad del yo (*temporalidad y espacialidad*).

⁴⁹⁸ Vol. I, p. 115.

realidades que asumen el tercer sentido de lo subjetivo.

c) Otro modo particular de referirse a los contenidos de conciencia que señalábamos en a) lo encontramos al tratar nuestros propios actos conscientes. La existencia de tales actos se nos muestra con la evidencia absoluta que descarta toda duda, dado que yo no puedo dudar de que estoy dudando, ni de que pienso o quiero. En los próximos párrafos veremos cómo la existencia de dichos contenidos se nos hace directamente accesible por medio de la *Vollzugsbewusstsein* o, más exactamente, por lo que daremos en llamar la experiencia del transvivir de modo individual.

Son, por tanto, distintos sentidos de lo subjetivo y del modo en que se dice el contenido de conciencia, lo que, a mi parecer, se echa de menos en la filosofía de NATORP y que favorece la confusión de términos que desemboca en la negación de la posibilidad del conocimiento del yo. Pero *si el contenido de conciencia no está condenado al tercer sentido de lo subjetivo; lo subjetivo no tiene por qué padecer la carencia de todo tipo de existencia real; y el objeto no es simplemente reducible al contenido de conciencia; por todo lo cual es posible el reestablecimiento gnoseológico del yo.*

En orden a este reestablecimiento desde un enfoque fenomenológico-realista, nos referiremos, en la mayoría de los casos en los que aludamos a los contenidos de conciencia, al sentido que el apartado a) otorga a los contenidos de conciencia por contraposición al objeto intencionado.

§ 3. La intuición intelectual del *eidōs* del yo.

El objeto propio de la intuición intelectual decíamos que eran las esencias necesarias y los estados de cosas necesarios que en ellas se fundan. De modo que, para admitir que es posible la intuición intelectual del *eidōs* del yo, habrá que demostrar que el *eidōs* del yo es una esencia inteligible necesaria que se nos da con evidencia y que nos proporciona una certeza absoluta debido precisamente a esta su necesidad. No nos referimos, por tanto, aquí al yo concreto del cual DESCARTES afirma la certeza absoluta

de lo que es percibido clara y distintamente y que, por tanto, es verdadero en su evidenciarse de este modo⁴⁹⁹; sino a la idea misma del yo; al *Wesen* en tanto que *notwendige Wesenheit*, al *eidos* del yo del que venimos hablando. Dejando aparte la cuestión de si es posible un yo, incluso el eidético, sin existencia real concreta, particular, activa conforme a su ser agente en el estado pleno de sus perfecciones; y poniendo, como hasta ahora, entre paréntesis la cuestión del lugar ontológico de estas esencias necesarias, hemos constatado la objetividad que impone la necesidad con la cual se presentan estos seres ideales a nuestra conciencia con ciertas características, exigiendo una autonomía propia más allá de la conciencia. Pero, al afirmar la necesidad metafísica de ciertos rasgos del *eidos* del yo, nos estábamos ocupando, por tanto, del fenómeno ‘yo’ que se impone a nuestro espíritu no por el acto de la abstracción, aunque pudiera ayudarse de ella, sino por su misma necesidad. Es su necesidad metafísica junto con la necesidad de los estados de cosas que a esta idea están ligados, la que se nos imponía autónomamente a la conciencia al tratar de los rasgos metafísicamente necesarios del *eidos* del yo.

Recapitemos ahora, brevemente, cuáles eran los rasgos del *eidos* del yo que hemos destacado en esta tesis prescindiendo de su singularización existencial y contemplándolo como un ser de existencia ideal, dejando de lado ahora todos los rasgos personales aditivos que se dan en su existencia real. Decíamos, entonces, que a la intuición eidética del *eidos* del yo le corresponde la espiritualidad en el sentido del adjetivo alemán ‘*geistig*’ en dos aspectos o dimensiones: la voluntad y el entendimiento. Y eso implicaba, a su vez, a la intencionalidad, aunque en ningún caso sea este *eidos* del yo él mismo consciente de algo o esté intencionando nada. Tampoco se entiende el *eidos* del yo sin incluir la esencia de fuerza, por cuanto que la índole de agente exige algún tipo de acto espiritual y todo acto espiritual conlleva consigo una fuerza espiritual, una cierta noción de vida. Por otra parte, sólo en el marco del *eidos*

⁴⁹⁹ Cf. “puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero” *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. y notas por E. López y M. Graña, ed. Gredos, col. Clásicos, nº 3, Madrid, 1987, p. 31.

“pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio” (AT, tomo VII, p. 35).

del yo se entiende la esencia de la responsabilidad, ambas esencialidades están necesariamente coimplicadas. Este *eidos* del yo incluye, por tanto, en sí la serie de esencias ‘conciencia’, ‘intencionalidad’, ‘entendimiento’, ‘voluntad’, y, consecuentemente, la libertad responsable, sin las cuales no tendría ningún sentido hablar del yo, tampoco del yo concreto –no obstante, estas esencias pueden darse en este únicamente en su estado potencial-. Si bien estas potencialidades no aparecen ante nuestra mente como potencialidades desarrollándose sino al modo de esencias incluidas en la del *eidos* del yo; esto es, en su plenitud, en su perfección, y, por tanto, en su invariabilidad, puesto que la yoidad es universal, frente a la individualidad del yo concreto, y aunque la yoidad también incluya la esencia ‘individualidad’, en tanto que idea, no es ella misma individual; al igual que no posee ella misma la dignidad del yo concreto, pero incluye la esencia de esa dignidad; y del mismo modo en que no es ella misma una sustancia espiritual aunque incluye la esencialidad de la misma.

Ahora bien, la idea del yo no aglomera con estos rasgos la totalidad del mundo de lo psíquico. Lo psíquico abarca también aspectos inconscientes en los cuales el yo puede estar ontológicamente presente, más no actualmente. Y es que, el *eidos* del yo no se nos ofrece –frente al neokantiano– sin más como una garantía de unidad de lo psíquico en su posible realización, sino como un ser ideal que, no siendo agente, debido a su idealidad, contiene todos los caracteres necesarios para llevar a cabo, en caso de ejemplificarse en la realidad concreta, una actuación determinada por él mismo conscientemente, con voluntad libre e inteligencia de sus actos, de la cual procedería la posibilidad de su responsabilidad.

Sin embargo, en el plano ideal y dados estos rasgos, tampoco se reducía el yo a la idea de conciencia, ni a la de espíritu, alma o persona.

A la conciencia misma no otorgamos voluntad libre para sus representaciones, ni inteligencia de las mismas sino simplemente su ser reflectante de actos u objetos (trataremos también la conciencia de sí o *Selbstbewusstsein*) propios de la realización de la voluntad, de la inteligencia y de la potencia afectiva de la persona en su conjunto y del yo en lo que toca a su ser sustancia espiritual volitivo-intelectiva.

Por otra parte, y a diferencia del yo, la persona mostraba un ser ideal abarcante de

otra dimensión espiritual no meramente volitivo-intelectiva sino también conforme a su carácter no meramente agente, esto es, receptivo. Es este carácter receptivo el que le permite considerar la idea de persona como posible albergadora de valores no meramente dados con la voluntad, sino de alguna manera performando a la persona en sus hábitos. Y esta posibilidad es inherente a la persona, forma parte de su necesidad. De hecho, hay modos de ser como el del compasivo o el del misericordioso que tan solo se pueden decir de una persona, por cuanto que implican la parte afectiva y una disposición más o menos performante. No son posibles estos valores donde no se dan seres con las características propias de la persona, aunque el yo se vea muy implicado en ellos y la idea de persona no deje de estar relacionada necesariamente con la idea del yo por cuanto que este comparte con aquella sus caracteres también propios de la voluntad libre y del entendimiento, así como la de sustancia espiritual. Es más, la idea de persona presupone la idea de yo; y la idea de yo tampoco se entendía sin la idea de persona. El yo queda englobado en la idea de persona que se nos aparece como idea intensamente más amplia. La misma esencia del acto de la voluntad que como posibilidad correspondería a la idea del yo implica una extroversión del yo que no llega a su plenitud sin su comprensión personal. Si el acto de voluntad se limitara a emprender una realidad yoica realizable como sería otro acto de la voluntad; este segundo acto de la voluntad parece que volvería a exigir la extroversión hacia otra realidad yoica realizable y así *ad infinitum* hasta que se admitiera una realidad externa que frenase la cadena y respecto de la cual se definiese un rostro. Así, el yo tiene noticia de las muchas realidades externas gracias a su carácter personal, a la comunicabilidad de la persona. Sólo la publicidad de la persona permite hablar del acto de la voluntad en el yo con sentido pleno. No sólo en el sentido de posibilidad de una *Stellungnahme*, sino de posibilidad asimismo de realización en tanto que alcance de otra realidad y esto es posible gracias al estatuto trascendental de la persona. De otro modo, el yo quedaría encerrado en su incomunicabilidad metafísica, con lo que no podría tener conocimiento de sí como distinto de lo otro. Así sucede con la trascendencia del entendimiento que, al enfrentar un objeto, define su no-ser-objeto en su ser un 'rostro'.

En cuanto al alma, si bien tenemos una noción de ella, no la contemplamos como esencialidad necesaria no reductible a otras esencialidades del mundo eidético, sino que, más bien pensamos se trata de una unidad con pleno sentido. El alma que no se presenta como sustancia independiente de por sí, sino en relación a un cuerpo habitado de una sustancia espiritual, es reducible a los caracteres del espíritu que, por misterio natural, obligado por necesidad *de facto*, que no metafísica, se refiere a una corporeidad material. La posibilidad del alma está incluida en las esencialidades de espíritu, persona y yo, pero no veo claro –y permítanme en esto cierto margen de duda– en qué sentido constituya un *Urphänomen* no reductible a otros *Urphänomene* que, en circunstancias determinadas, pudieran adoptar una nueva forma dotada de unidad de sentido auténtica, pero derivada⁵⁰⁰. Su definición en contraposición al cuerpo, hace innecesaria el alma en tanto que sustancia espiritual referida a un cuerpo en un mundo donde no hubiese cuerpos aunque sí la idea necesaria de la materia. Si bien intuimos un estado de cosas intermedio entre la persona y el yo, a esta relación bien se la podría llamar espíritu en el plano eidético, dado que en ninguno de los tres últimos términos está implicada la necesidad de una relación con la materia o con el alma, si bien tampoco está implicada la exclusión de la relación. El yo concreto está empíricamente relacionado con el alma, en parte, al modo en que el alma lo está con el cuerpo, por un misterio natural: es así que está relacionado con el alma pero podría ser de otro modo. El *eidos* del yo establece, por tanto, sus relaciones necesarias o normativas con el espíritu y con la persona, no con el alma. A pesar de la crítica a esta diferenciación por parte de autores como HENGSTENBERG al afirmar que en la persona absoluta no puede haber un yo diferenciado de ella⁵⁰¹. No dudamos que, si se concede realización a la ideación del yo y a la de la persona en un ser absoluto coincidan de hecho ontológicamente en el sentido, al menos, en el que lo hacen en la persona humana, pero esto no invalida el que no sea posible que las ideas mismas del yo y de la

⁵⁰⁰ En el sentido de las ‘morfes resultantes’ de Jean HÉRING en su artículo *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, a las que les correspondería una esencia ideal no de la índole de la esencialidad necesaria, sino como combinación de esencialidades y posibilidades que dan lugar a una esencia incluida como posibilidad en aquellas esencialidades pero que, a la vez, se muestra como homogénea, auténtica, portando cierta novedad cualitativa respecto de sus progenitores eidéticos.

⁵⁰¹ Véase npp. 61, *Philosophische Anthropologie*, p. 285.

persona coincidan plenamente en intensidad.

Por otra parte, el espíritu subjetivo tampoco es reducible al yo sino que, incluso en el plano eidético, lo consideramos abarcando dimensiones ajenas al *eidōs* del yo como los afectos. En el fenómeno original (*Urphänomen*) eidético del espíritu se nos da la esencialidad ‘actividad’ y ‘conciencia’ como en el yo, pero se nos da también una apertura receptiva ajena al yo así como la relación con dimensiones distintas a la intelectivo-volitiva, y la posibilidad de que el espíritu sobrepase al yo albergándole en un ser en el que se hacen sitio disposiciones, tendencias, fuerzas, *como* no se hacen sitio en el yo.

Este *eidōs* del yo carece de cualidades, por el mero hecho de ser eidético. No es que cualquier cualidad sea contradictoria a la idea del yo, sino que, en su forma eidética no le corresponde ninguna cualidad con necesidad. El *eidōs* del yo no es fuerte o débil, virtuoso o vicioso, emprendedor o brillante. Estos son caracteres que corresponden a la realización del *eidōs* del yo, es decir, al yo concreto. Como ya argüíamos, del mismo modo en que el valor de la justicia no puede ser él mismo justo, así tampoco el *eidōs* del yo puede realizarse como tal, y en esto residía la perfección del yo concreto de la que carece el *eidōs* del yo: en su existir realmente de manera plena en el sentido ontológico y, más allá, en el sentido vocacional de seguir una llamada a cumplir su ideal. Si bien esta sea, en parte, una llamada conjunta del *eidōs* del yo y del ideal del yo concreto para llevarle a su máxima realización. El *eidōs* del yo estaría contemplado aquí en su perfección, en tanto que relacionado necesariamente con la idea de persona, y de lo espiritual; ocupando el lugar adecuado entre estos términos, de modo que se esboce eidéticamente la vocación del yo concreto y se pueda decir de él que es más o menos virtuoso en tanto que se esfuerce para que su forma existencial se corresponda más o menos con la forma eidética, con la esencia necesaria de la cual participa, así como con su ideal particular. Este pensamiento está bien reflejado en la siguiente reflexión de Edith STEIN:

“Ciertamente: antes de la creación del mundo no se podían ‘dar’ ‘en el mundo’ ni colores ni sonidos. Pero color como tal y en su diferenciación sobre la escala de colores, el sonido como tal y las cualidades del sonido en las que se especifica, tienen un ser que no coincide con su

‘encontrarse en el mundo’.⁵⁰²

De nuevo nos abstenemos aquí de discutir el lugar ontológico de estas ideas. En E. STEIN se trata de conceptos de la creación que presuponen un ser absoluto en el cual arraiga la eternidad de las ideas correspondientes.

La constatación de la idea del yo es, sin embargo, difícil de probar para aquellos que no aceptan el método de la intuición intelectual por cuanto que precisamente por tratarse de una esencia necesaria es, a la vez, irreductible, indefinible propiamente. El yo, en tanto que idea, constituye una unidad por sí misma aparte de sus relaciones necesarias con las ideas de persona y espíritu. Es más, no sólo por ser una idea inteligible en sí misma constituye esta unidad, sino que por su esencia subsiste como fenómeno unificador, como *Ausstrahlungspunkt* de toda percepción, de toda vivencia en general. Es precisamente su carácter unitario lo que hace posible la integración –que no el enriquecimiento– de la persona y de las vivencias en la misma. Y cuando se dice que la conciencia es el principio unitario de las vivencias, se olvida, en ocasiones, que si lo es, es debido al yo personal en el cual aparece la conciencia, porque la conciencia por sí misma no puede ser principio unificador ya que aparece y desaparece en el caso empírico, y en el eidético se funde con la idea del yo, no siendo más que una posibilidad encerrada en la yoidad.

No se trata, así, del yo puro husserliano que hace referencia al yo concreto en su estado ontológico originario, cuando afirma en § 80 de *Ideen I* que el yo puro ‘vive’ ‘actualmente’ en los actos de la forma del *cogito*. No es el yo al que se llega por medio de la reflexión, con la posibilidad de una percepción de sí mismo (*Ideen II*, §23). Sin duda, este no es el yo al que NATORP niega cognoscibilidad al afirmar que el sujeto dejaría de ser lo que es al enfrentarlo a la conciencia y convertirlo así en objeto. Este yo sí se deja objetivar, es más es objeto de nuestro conocimiento; en ningún caso es sujeto por cuanto que se trata de una idea, supeditándose así a la relación cognoscitiva estricta sujeto-objeto por parte de la persona que quiere conocer al yo. Y no existe contradicción entre afirmar que es objeto y que lo conocemos en tanto que yo: al objetivarlo no estamos deformando su ser en nuestra mente ni intencionando algo

⁵⁰² E. STEIN, *Acto y potencia*, p. 316.

distinto de lo que en realidad es, puesto que por sí mismo es objeto incluso cuando se habla de él como sujeto en su relación con la subjetividad personal puesto que de él se dice que es sujeto en sentido eidético, esto es, fuera de nuestro ser-sujeto, es más, enfrentado a nuestro ser-sujeto. En su necesidad está, de por sí, enfrentado al sujeto empírico que lo conoce como sujeto pero no en tanto que idéntico a sí sino en tanto que eidético, enfrentado de por sí. La realización de esta idea será un sujeto real al que se le puedan atribuir propiedades reales, pero en el caso de la idea, su existencia no es sustancial acreedora de accidentes, sino ideal. Aquí ni siquiera soy yo mismo el que se hace objeto de su propio acto⁵⁰³, sino que el objeto de mi acto intencional está fuera de mí mismo, no es *mi* yo en tanto que sujeto sino *el* yo en tanto que idea. Mi yo se trasciende a sí mismo en el acto intencional de captar esta idea, pero no está captando su sí mismo sino lo eidético de su mismidad. No se trasciende para conocer su yo concreto o para constatar la existencia del mismo sino para entrar en el *mitgehen* espiritual con la idea del yo; para acompañar intelectualmente con su entendimiento a la esencia necesaria de la cual es ejemplar la esencia existente de su ser. No se trata de una mera realización subjetiva de la conciencia, aunque supone un ejercicio de la misma con el cual, a su vez, se está realizando, se está actualizando. Pero esta realización subjetiva pasa a segundo plano ante el encuentro con un objeto que se impone en su ser a la conciencia. El *eidos* del yo no es una mera *Vorstellung* de la conciencia, aunque la representación pueda ser la ocasión para el encuentro con la necesidad del objeto de conocimiento. Es más, se trata de una esencia necesaria que goza de la inteligibilidad de una perfección pura: es absolutamente mejor tener yo que carecer de él, de modo que, no se trata de una perfección relativa, sino absoluta. Por otra parte, la idea del yo como esencia necesaria no está coartada por el tiempo, tampoco por el espacio, ni por la potencialidad o la pluralidad de un estado compuesto por su discrepancia con la conciencia, el alma o la persona; no está sometida a los avatares que la voluntad y el entendimiento experimentan en el mundo, no depende de nada ni de nadie para realizarse o venir a la existencia eidética, sino que *es* idea necesaria, esto es, *siempre* así y no de otro modo, sin posibilidad de cambio. Ahora

⁵⁰³ Cf. J. F. CROSBY, *La interioridad*, pp. 202-ss: acerca de la *interioridad objetiva*.

bien, se trata de una idea; le faltaría la perfección de la existencia y sería absolutamente mejor que estuviera dotada de una existencia igualmente ilimitada. En cualquier caso habría de tratarse de un ser del cual la idea no es que dependa temporal o espacialmente sino que se identificase en su necesidad metafísica y su perfección pura con él.

Un yo, por tanto, con existencia ideal, y no meramente abstracta, implica la índole necesaria e inteligible del *eidos* del yo; que no es una idea constituida por la mente humana, sino increada en su necesidad y en sí misma, porque no es ‘cualidad de’ sino que de ella se predica, es independiente de nuestra conciencia. Carece de propiedades yoicas, por ser una idea; pero es la esencia inteligible existente eidéticamente del ser yoico.

Por lo tanto, *si el eidos del yo no es mi sujeto sino un objeto enfrentado a mi ser-sujeto en la conciencia, al afirmar que podemos intuir, y conocer así la idea de yo, no estamos contrariando la postura natorpiana desde el punto de vista de la contraposición objeto-sujeto que haría imposible la cognoscibilidad del segundo. Si bien, sí contradiría su postura gnoseológica respecto del método empleado, dado que los neokantianos heredan de KANT la imposibilidad de la intuición intelectual, del conocer las cosas en sí. Más allá de las categorías de la intuición sensible y de las categorías a priori del entendimiento, nada se podría conocer con certeza absoluta.*

§ 4. *Cogito, ergo sum.*

Consideremos ahora el argumento apodíctico de la existencia del yo, atribuido a René DESCARTES por su *cogito, ergo sum* (si bien, la evidencia del dato fenomenológico del yo estaría ya expresada e incluso desarrollada en su esencia en el *Si enim fallor, sum* de S. Agustín⁵⁰⁴). Recordemos las sentencias cartesianas que nos traen a la luz la evidencia del *cogito*:

“Pero hay cierto engañador [...]. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo también

⁵⁰⁴ *De Civitate Dei*, XI, 26.

existo; y engañeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada **mientras piense** que **soy algo**. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo.”⁵⁰⁵

“Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso”⁵⁰⁶

“Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante.”⁵⁰⁷

El resto de la realidad, la realidad independiente del yo, en un principio confusa y cuestionable, fundamentaría su evidencia en esta evidencia clara y distinta del yo que se presentaría como punto de inflexión en el que se desvelaría la certeza de toda la realidad. Hasta este punto llega la calidad de la certeza que pretende DESCARTES haber alcanzado con el yo. Una certeza, en definitiva, absoluta, como la que proporciona la intuición intelectual del dato originario en las esencialidades:

“puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero”⁵⁰⁸

“De manera que, si quiero hallar algo cierto, debo abstenerme en lo sucesivo de asentir a todas esas cosas de las que acabo de decir que se puede dudar, como si fueran manifiestamente falsas.”⁵⁰⁹

“Arquímedes sólo pedía un punto, que fuera firme e inmóvil, para cambiar de lugar la tierra entera; también yo podré esperar mucho si logro encontrar algo, por pequeño que sea, cierto e inquestionable.”⁵¹⁰

Hasta aquí parece no ser rebatible el argumento. Pero si consideramos la objeción principal de HUSSERL en sus *Meditaciones cartesianas*, hemos de constatar el

⁵⁰⁵ R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, p. 22.

“Sed est deceptor nescio quis [...]. Haud, dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.” (*Oeuvres de Descartes*, vol. VII, *Meditationes de Prima Philosophia*, de Adam y Tannery, ed. Librairie Philosophique, Paris, 1964, p.25)

⁵⁰⁶ *Meditaciones metafísicas*, p. 24.

“Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito” (AT, t. VII, p. 27)

⁵⁰⁷ *Meditaciones metafísicas*, p. 24

“Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.” (AT, t. VII, p. 27)

⁵⁰⁸ *Meditaciones metafísicas*, p. 31

“pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.” (AT, t. VII, p. 35)

⁵⁰⁹ *Meditaciones metafísicas*, p. 19.

“ideoque etiam ab iisdem, non minus quam ab aperte falsis, accurate deinceps assensinem esse cohibendam, si quid certi velim invenire.” (AT, t. VII, pp. 21-22)

⁵¹⁰ *Meditaciones metafísicas*, p. 21.

“Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.” (AT, t. VII, p. 24)

derrumbamiento del argumento cartesiano:

“En primer lugar tenemos que apartar aquel prejuicio, ya antes mencionado, proveniente de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza [...] y según el cual se considera la expresión *ego cogito* como si se tratase de un axioma apodíctico que, unido a otras hipótesis aun no reveladas y, además, a hipótesis eventualmente fundamentadas por vía inductiva, tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva y explicativa del mundo”⁵¹¹
“el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental de sí mismo no es la mera identidad del ‘yo soy’, sino una *estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo* (por ejemplo, la forma del tiempo inmanente de la corriente de las vivencias).”⁵¹²

Lo que HUSSERL critica, por tanto, es la asunción de la apodicticidad del ‘yo soy’ como axioma primero incuestionable del cual se hubiese de deducir el resto de la realidad. No niega la posibilidad de que el yo sea de hecho un dato apodíctico, pero lo será por medio de otras experiencias inmediatas como la de la forma del tiempo inmanente. Lo que niega, por tanto, es la asunción axiomática de la existencia de una *sustancia* no deducida –por ejemplo de la unicidad de las vivencias en presencia de la *categoría* del tiempo o del mero *acto* de pensar-. Para él dicha asunción no está justificada.

Ante esta objeción pienso que lo que queda por clarificar no es la evidencia apodíctica del yo, no es el hecho de que este dato se nos presente proporcionando una certeza absoluta a nuestro conocimiento. La pregunta que, en realidad, cabe formular ante la objeción de HUSSERL es la siguiente ¿qué papel desempeña la intuición intelectual en la aprehensión de este dato existencial?

Mientras que en la intuición intelectual del *eidos* del yo la captación del *Urphänomen* era directa, inmediata, por cuanto que se trataba de una esencia necesaria; aquí, sin embargo, se trata, a mi modo de ver, de una deducción apodíctica. La intuición intelectual cartesiana aquí lo es del acto de pensar el yo y no del yo y de su existencia mismos, si bien estos se deducen con necesidad metafísica del pensar, del dudar, del concebir, etc. como condición de los mismos y de la unidad de los estados de conciencia, que son datos a los que sí tengo acceso directo por medio de la intuición intelectual, a pesar de que sean hechos empíricos; de que existan concretamente. Y

⁵¹¹ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, 2ª edición, ed. Tecnos, Madrid, 2002, p. 33.

⁵¹² E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, p. 41.

sucede así porque

“Pertenece a la esencia de una vivencia el ser performada por el sujeto puro; y a la esencia del sujeto el que performe vivencias que vivencia.”⁵¹³

De modo que para afirmar la apodicticidad de *la existencia* del yo⁵¹⁴ es necesario no sólo intuir la vivencia del pensar o del dudar sino también la necesidad implicada en la esencia del pensar y del dudar por la cual no es posible que se dé una vivencia tal sin que sea ejecutada por un sujeto; así como en la esencia del sujeto está incluida la posibilidad de vivenciar las mismas vivencias que ejecuta dada una determinada subjetividad personal en la que enraizar al sujeto. Cabe preguntar acerca del vivenciar de estas vivencias a) ¿se encuentra el yo abocado a un regreso al infinito por el cual nunca tendría la certeza de la inmediatez de sus vivencias? b) ¿sería, por tanto, realmente la vivencia de estas vivencias tan inmediata como para poder elevar a apodíctica la presunción del ‘yo pienso’? Pero, sin duda, intuyo no sólo ‘el pensar’ sino ‘que pienso’ como un acto proveniente de un yo agente, por lo que algún ‘yo’ habría de ser presupuesto, mas c) ¿qué garantías tengo de que se trate ‘mi pensar’? Es más, ¿y si el yo apodícticamente presupuesto no es el *mío*⁵¹⁵ propio? Y, sin embargo, distingo *mis* vivencias de las *tuyas*; *mi* acto de pensar del *suyo* y me responsabilizo de él como agente con identidad propia distinta del resto de los demás agentes presuponibles. La respuesta más definitiva a las preguntas a y c (la pregunta b se da ya por respondida con lo expuesto hasta la presente) nos la ofrecerá Roman INGARDEN con su propuesta de la *Intuition des Durchlebens* o experiencia del transvivir.

El yo es, así, un dato apodícticamente existencial del cual tenemos evidencia clara y

⁵¹³ “Zum Wesen eines Erlebnisses gehört, daß es vom reinen Subjekt vollzogen wird, und zum Wesen des Subjekts, dass es Erlebnisse vollzieht, dass es sie erlebt.“ R. INGARDEN, *Gesammelte Werke: Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*, vol. VII, 1ª parte, p. 257.

⁵¹⁴ “Sobre todo, es la primera-forma-de-la-persona de toda vivencia de la conciencia la que nos conduce al reconocimiento de esta necesidad absoluta, ella conlleva consigo la forma más originaria de la necesidad de la existencia del yo puro con la performance de las vivencias.”

“Zur Anerkennung dieser Unentbehrlichkeit bringt uns vor allem die Erste-Person-Form jedes Bewusstseins-erlebnisses, die auf die ursprünglichste Weise die Notwendigkeit der Existenz des reinen Ich beim Vollzug jedes Erlebnisses nach sich zieht.“ Roman INGARDEN, *Gesammelte Werke: Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*, vol. VII, 1ª parte, p. 260.

⁵¹⁵ Cf. D. VON HILDEBRAND, ‘Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt’ (publicación parcial de las clases magistrales de HILDEBRAND en Salzburgo: ‘Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis’) en: *Aletheia*, vol. VI, ed. Peter Lang, 1994 Berna-Berlin-Frankfurt am Main- Nueva York-Paris-Viena, p. 8. Cf. también J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, pp. 182-ss.

distinta, mas queda por demostrar que se trate de mi mismo yo. Si queremos explicar este carácter claro y distinto de ciertos elementos de la filosofía, podemos apoyarnos en un elemento más de las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas tomando el caso del ser absoluto:

“del hecho de que yo no pueda pensar a Dios sino como existente se sigue que la existencia es inseparable de Dios, y por lo tanto que verdaderamente existe; y no porque mi pensamiento haga esto, imponiendo necesidad a la cosa, sino, al contrario, porque la necesidad de la cosa misma, es decir, de la existencia de Dios, me determina a pensarlo; pues yo no soy libre de pensar a Dios sin existencia (esto es, al ente sumamente perfecto sin suma perfección), como lo soy de imaginar un caballo con alas o sin alas”⁵¹⁶

Aquí la idea de un ser absoluto no procede de mí, sino que me viene impuesta y por eso, y conforme a su esencia, según DESCARTES, se nos impone la necesidad de su existencia. Con el yo, sin embargo, en la esencia eidética del pensar no está incluida la existencia del yo, sino la condición de que para que se dé la existencia del hecho del pensar que intuimos directamente con evidencia clara y distinta, hemos de aceptar la necesidad apodíctica de la existencia de *un* yo todavía indeterminado que haga posible la venida al ser de aquel hecho. Esta apodicticidad del yo no viene dada desde un principio en forma de axioma sino que se constituye en principio después de una deducción, esto es, de manera en cierto modo indirecta y secundaria. Sucede, por lo tanto, al contrario que con la idea de un ser absoluto, precisamente porque de lo que partimos es de la evidencia de un hecho empírico, del ejercicio del entendimiento captando por medio de la intuición intelectual un hecho existencial que implica necesariamente otro hecho existencial. Puedo partir de la duda metódica, pero existe algo de lo cual no puedo dudar y es de que dudo o pienso, pero esto que entiendo clara y distintamente, y que sería verdadero aunque lo concibiera soñando por el hecho de que se nos muestra como evidente, implica la existencia del yo.

Por otra parte, y siguiendo las pautas generales del método de la fenomenología realista, considero que el error de DESCARTES reside en apoyar la verdad en la certeza y la evidencia, sin referencia explícita en el método (sí en el caso del ser absoluto) a la importancia decisiva de la necesidad metafísica como fuente de aquellas. Esta

⁵¹⁶ pp. 60-61.

distinción nos aleja de la posible acusación de apoyar la estructura de nuestra metafísica en el estado psicológico que constituyen la certeza y la evidencia.

Y, puesto que no estamos haciendo una crítica del conocimiento del yo en HUSSERL o DESCARTES, baste con lo dicho para seguir con la argumentación. No obstante sería interesante considerar a qué llama HUSSERL ‘yo’, es decir, a qué niega realmente la apodicticidad inmediata y cómo pretende acceder a él.

En cualquier caso, *coincidimos con Paul NATORP en reprochar a esta teoría del conocimiento del yo el que pretenda derivarse de una experiencia directa de la existencia del yo, si bien, no coincidimos con él en su interpretación de esta teoría como deducida analíticamente del pensar*. A nuestro entender, este yo está implicado en el pensar del que sí tenemos experiencia directa, pero no al modo analítico, sino sintético, por cuanto que el yo muestra una independencia propia respecto del pensar y su pensar fáctico no está incluido de modo analítico en el sujeto del que se predica, sino, antes bien, como posibilidad del mismo. Tampoco podemos deducir analíticamente el yo del pensar como si el yo dependiese del pensar, sino que es precisamente el pensar el que depende del yo⁵¹⁷ conforme a lo hasta ahora desarrollado acerca de la ontología del yo.

§ 5. La experiencia inmediata del transvivir.

Un mismo ente de la realidad puede ser percibido o captado conforme a distintos métodos del conocimiento según la perspectiva o los datos conforme a los cuales sea considerado. A cada uno de estos datos le corresponderá una forma adecuada de captación o constatación cognitiva. Por una parte está la que corresponde al conocimiento de lo sensible, por otra nos encontramos con la forma que adopta el conocimiento intelectual conforme al método abstractivo, inductivo, deductivo, o bien

⁵¹⁷ P. NATORP, *Descartes' Erkenntnistheorie*, pp. 34-36.
Véase también npp. 34 de esta investigación.

intuitivo⁵¹⁸. Cuando mencionamos aquí el método intuitivo del entendimiento nos referimos a la intuición intelectual. Ahora bien, tenemos constancia de otro método, el de la percepción interna, que parece hallarse entre el correspondiente a lo sensible y el correspondiente a lo intelectual, en lo que se refiere, por ejemplo, al conocimiento de los actos del yo. Dentro de este camino cognitivo situamos la ‘experiencia del transvivir’, se trata de una vivencia de los actos del yo, por parte de una suerte de conciencia *colateral*, que permite tener conocimiento intuitivo⁵¹⁹, por cuanto que es adquirido en un contacto directo, es más, percibimos internamente la identidad entre el vivenciar y lo vivenciado, que sólo se separan después, en un acto abstractivo impropio a la originalidad de esta experiencia. Esta experiencia del transvivir se contrapone así a la *frontalidad* temática de la ‘conciencia de’ que enfrenta el conocer con el objeto del conocimiento.

Siguiendo el hilo conductor que ofrece Roman INGARDEN en su teoría expuesta en su

⁵¹⁸ No hacemos aquí acopio de las consecuencias que tendría para el conocimiento del yo la asunción de otro método del conocimiento que reivindicar algunos lógicos bajo la acepción de ‘abducción’. Esta asunción, si bien nos parece en principio legítima, necesitaría de un estudio y una justificación tales que excederían el límite razonable de un trabajo como el presente. Sin embargo, no quiero pasar adelante sin dejar este inciso a pie de página presentando una definición de Peirce:

“La abducción es aquella clase de operación que *sugiere* un enunciado que no está en modo alguno contenido en los datos de los que procede. Hay un nombre más familiar para ella que el de abducción, pues no es ni más ni menos que adivinar (*guessing*). [...] El que haya una explicación de ellos es una pura suposición [...] Newton supuso que la ley sería una sola y simple. Pero, ¿cómo llegó a esto sino acumulando adivinación sobre adivinación? Con seguridad, son muchísimos más los fenómenos de la naturaleza complejos que los simples” (Charles S. PEIRCE Papers, del manuscrito ‘Gessing’ de 1901 conservado en la Houghton Library, Harvard University Library, Photographic Service, Cambridge, 1966, p. 692; extraído del texto presentado por Pablo DOMÍNGUEZ en ‘La analogía en la abducción’ en: *Jornada sobre la analogía*, Presencia y Diálogo, Madrid, 2006, pp. 49-50).

Se trata, por tanto, de una especie de intuición a partir de los datos de la percepción y de los conceptos abstractos, una especie de instinto intuitivo por el cual se apuesta por una hipótesis más que por otra en la esperanza de una afinidad entre la mente del que así razona y la naturaleza que se considera en el razonamiento.

Si aplicamos este tipo de razonamiento al yo, habría que considerar la asunción del yo como una especie de impulso intuitivo que nos lleva a tomar al yo como hipótesis. Este impulso habría constituido el motor de la presente investigación, esto es, según este tipo de razonamiento, es la abducción la que me habría impulsado a emprender la tarea de desarrollar la primacía y el conocimiento del yo como posibles y primordiales, ante otras muchas posibilidades. El desarrollo podrá mostrar mayor o menor rigor científico, pero sin ese primer impulso a partir de una especie de ‘sexto sentido’, no habría sido viable la creatividad del proyecto.

⁵¹⁹ Recordemos que no se trata aquí de la intuición intelectual que enfrenta al sujeto con un objeto autónomo, sino de una intuición en tanto que contacto tan directo que, en este caso, conlleva la identidad de lo vivenciado con el vivenciar. Dentro de este párrafo explico por qué rehusé el término ‘intuición’, que podría llevar a malentendidos. En su lugar, hacemos acopio de la expresión ‘experiencia del transvivir’.

artículo ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento’⁵²⁰ para el análisis de la experiencia del transvivir, nos apoyamos en esta experiencia del transvivir para afirmar la factibilidad de la adquisición de conocimiento absoluto e inmediato de la existencia del yo concreto por intuición o contacto directo. Si bien no se trata de una intuición intelectual en el sentido de que al sujeto no se le contrapone un objeto necesario que conoce sino que lo ‘conoce’ a través de sí mismo dada la identidad entre el conocer, en el que está implicado el yo vivencialmente, y el objeto del conocimiento que es él mismo.

A partir de los métodos hasta ahora mencionados no podíamos tener conocimiento directo de la existencia del yo, sí apodíctico pero deducido⁵²¹. Por otra parte, y como anteriormente cuestionábamos, si el conocimiento del yo hubiera de basarse en la deducción a partir del conocimiento indubitable del hecho de pensar, entonces 1) podríamos aún dudar de la apropiación de mis actos, por cuanto que presuponen un yo pero no necesariamente *el mío*; 2) podríamos caer en un *regressus ad infinitum* si consideramos que el mismo acto de pensar sería, a su vez, susceptible de conocimiento, y este acto de conocer el acto de pensar que proporcionó el conocimiento primero sería también susceptible de conocimiento, y así hasta el infinito sin llegar a un conocimiento objetivo de aquello que creíamos conocer en un principio. Nunca podríamos cerciorarnos de la validez de la fundamentación de ningún conocimiento acerca del acto de conocer mismo, esto es, nunca sabríamos en qué consistiría el conocimiento y, por tanto, tampoco podríamos concluir si conocemos o no; 3) podríamos intentar eludir la segunda consecuencia del siguiente modo: o bien, cayendo en una *petitio principii* tal que presupusiésemos la validez absoluta de una teoría del conocimiento por considerar que no necesita ser investigada, o bien en una *petitio principii* tal que negásemos la posibilidad de conocer absolutamente. La

⁵²⁰ Cf. R. INGARDEN, ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento’ en: *Opuscula Philosophica*, trad. Mariano Crespo, ed. Encuentro, Madrid, 2006, pp. 1-57.

⁵²¹ Ya LEIBNIZ se acercó a esta conclusión en sus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (ed. Garnier, Paris, 1966), en el libro IV, cap. VII, § 7, al afirmar que mi existencia era una de esas verdades conocidas en primer lugar en el orden natural por medio de otros términos, una verdad que en su relación con el ‘pienso, luego existo’ cartesiano no se da inmediatamente, pero cuya validez está fundada en una experiencia inmediata, la del pensamiento. Edición castellana: *Tratado sobre el entendimiento humano*, Ovejero y Maury, E., ed. Aguilar, Madrid 1928, libro IV, cap. VII, § 7.

primera petición de principio sería dogmática, esto es, lo dicho acerca del conocimiento no nos aportaría ningún tipo de conocimiento, dada la arbitrariedad de la tesis. La segunda petición de principio estaría suponiendo la validez de una tesis acerca de la teoría del conocimiento que, a su vez, se encuentra negando en el mismo momento en que se aplica a sí misma, por lo que caería en una flagrante contradicción. Sin embargo, si podemos parar la cadena del anterior *regressus ad infinitum* con la apercepción inmediata de un hecho primigenio del conocimiento que avale la posibilidad del conocimiento en el transvivir de un yo; estaremos salvaguardados de aquel *regressus ad infinitum* que dañaba el postulado de la indubitabilidad del conocimiento⁵²² y podríamos apropiarnos el acto de pensar que procedía de dicho yo por cuanto que se da, como veremos, con el mismo yo que transvivimos.

A pesar del peligro tanto de una *petitio principii* como de un *regressus ad infinitum*, es absurdo negar la posibilidad de una teoría del conocimiento, en primer lugar porque esta negación implicaría a su vez una teoría del conocimiento y, en segundo lugar, porque, como vamos a ver, se puede superar la razón que nos hace caer en una petición de principio o en una cadena ilimitada de niveles del conocimiento. Para ello, como indica Roman INGARDEN, hemos de encontrar un punto unitario en el que, en consecuencia, el conocer y lo conocido coincidan, a pesar de que podamos diferenciarlos en un momento abstractivo posterior en el que reconocemos que se da un conocer y un conocido, puesto que, aún en ese caso, coinciden en la antecedente experiencia intuitiva del transvivir. Es más, en el caso del yo, se da una coincidencia no sólo formal⁵²³ entre el cognoscente y lo conocido; y esta coincidencia es transvivida

⁵²² Dentro de este discurso, R. INGARDEN ('Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento' pp. 22-23) descarta también la solución dada por RUSSELL con la teoría de tipos: cada uno de aquellos actos de conocimiento estaría en un nivel distinto y, en consecuencia, exigiría un tipo de validez de su objetividad en cada caso diferente del anterior; una validez restringida a cada uno de ellos, aunque no absolutamente distinta en cada caso, como pretendía la teoría de tipos de RUSSELL. De modo que el conocimiento absoluto se remitiría, de nuevo, a una cadena infinita inalcanzable para la limitación del entendimiento humano y sólo postulable como situación formal ideal del conocimiento en un entendimiento infinito, supuesto garante ideal del sistema.

⁵²³ Como sucede en los casos en los que lo conocido no es el yo mismo:

"De esta unidad hay ya una *semejanza* en el nexo de la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva. Ambas son dimensiones de un solo y mismo acto en el que el ser del cognoscente se unifica con el ser conocido, de tal modo que no resulta de ello, sin embargo, ninguna composición. La Escuela ha subrayado esta noción, determinándola como unidad 'intencional': una unidad real que no es unidad

en esta su unidad material (si bien la ‘materia’ del yo es sustancialmente espiritual).

Roman INGARDEN le da a este momento el nombre de *Intuition des Durchlebens* y Dietrich von HILDEBRAND en un excursus muy parecido le llamará *Vollzugsbewusstsein*⁵²⁴, aquí le llamaremos la experiencia inmediata de la transvivencia o experiencia del transvivir. Esta designación se debe a que la palabra ‘intuición’ empleada por INGARDEN puede resultar confusa, pues a pesar de tratarse de un contacto directo, inmediato con lo que se conoce y con el conocer mismo; el objeto del conocimiento no es propiamente un objeto en el sentido contrapuesto que correspondería al método de la intuición intelectual que presupone una intencionalidad necesariamente consciente de manera frontal, sino que se trata de un contenido no intencionado frontalmente, un contenido simplemente presente de una manera más o menos oscura y difusa para la conciencia. El objeto aparece *colateralmente intencionado* en la vivencia, si queremos hablar en estos términos; nunca será tema del conocimiento más que funcionalmente⁵²⁵ o en un segundo nivel no relacionado con la conciencia colateral sino con la ‘conciencia de’ abstractiva del acto mismo. Pero esto no impide que el acto mismo en el que el que conoce y lo conocido coinciden sea atemáticamente consciente, no requiere para ello de la reflexión por ser vivenciado, como así se evidencia en el siguiente ejemplo:

“De ninguna manera he de alejar mi intención de conocimiento y de atención de un cuadro que contemplo, y dirigir ambas a mí mismo para vivenciar conscientemente mi estar viéndolo. Esto, es cierto, es siempre accesible a la reflexión, pero en absoluto se trata de algo inconsciente sólo por el hecho de no hacerlo objeto de una reflexión.”⁵²⁶

Y la conciencia se aprehende a sí misma en tanto que yoica de la misma manera que este tipo de actos, no sólo reflexivamente, sino en mi mismo ‘ser consciente’ transvivo

física.” MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 198.

⁵²⁴ Cf. acerca de esta noción Dietrich von HILDEBRAND, *Moralia*: Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke, vol. V, ed. Josef Habbel, Ratisbona, 1980, pp. 307-ss.; Dietrich von HILDEBRAND, *Ästhetik I*: Gesammelte Werke, vol. V, ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1977, pp. 32-40, 49-57; Dietrich von HILDEBRAND, *Ethik*, ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, pp. 202-ss., 212, 242; Dietrich von HILDEBRAND, *Ethics*, 2ª edición, ed. Franciscan Herald Press, Chicago, 1978, pp. 191-ss.

⁵²⁵ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, p. 202.

⁵²⁶ “Ich muß in keiner Weise etwa meine Erkenntnis- oder Aufmerksamkeitsintention von einem Bild, das ich betrachte, wegwenden und auf mich selbst richten, um mein Sehen bewußt zu erleben, das jederzeit einer Reflexion zugänglich, aber keineswegs, solange ich es nicht zum Gegenstand einer Reflexion mache, unbewusst ist.” J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 65.

mi ser presente a mí mismo, en tanto que auto-presente. Es más, con esta identidad presencial de uno mismo, viene dado el yo de la conciencia, de la autopresencia, no ya a modo deductivo sino por la experiencia misma que de él se tiene junto con sus vivencias y el acto mismo en que aquella se aprehendía. Tengo experiencia de mí mismo en mi estar actuando y experimentando dicho actuar. Por lo cual el yo tiene conocimiento de sí a través de sí mismo. Lo transvivido es siempre algo relacionado directamente con el sujeto, presente en él, formando parte inalienable de: la alegría, el amar, el querer, el intencionar mismo.

El dolor también guarda cierta relación con el yo que se transvive, si bien no al modo en que ocurre con las otras vivencias transvividas por y en el sujeto, unidas a él, ya que ‘yo no soy doloroso’ sino que ‘tengo’ un dolor. Es cierto que aquí el dolor tampoco es el tema del conocimiento, pero, asimismo, no se trata ni de un acto ni de una respuesta ni de un estado profundo del yo, sino que, más bien, se adhiere a él, le influye y le implica sin proceder de él ni penetrar propiamente en él; “yo no es que tenga alegría, sino que estoy alegre”⁵²⁷. Mientras que tanto la alegría en tanto que afecto espiritual como una volición tienen un carácter marcadamente personal por su intencionalidad y transcendencia; esto es, se dan en el yo como parte de él ya sea incorporándolo en sí mismo como en el caso de la alegría, ya originándolo como en el caso de la volición. Es más, por contraste, los estados del yo como el dolor poseen cierto carácter objetual de contraposición en tanto que no dejan de ser vivenciados al convertirlos en objeto del conocimiento, padeciéndolos en parte como algo ajeno en tanto que no pueden ser dominados ni provocados de manera directa. Aunque tampoco se trata de un mero objeto enfrentado al yo como sucede en la percepción de la belleza o de una idea en su necesidad autónoma por lo ya indicado al tratar acerca de la corporeidad del yo. Pero en el acto de objetivación del yo se da una disminución en la intensidad del transvivir el yo propio, el yo concreto, si bien no desaparezca tal transvivencia dada la unicidad entre tal acto y el yo propio.

Por otra parte, el rechazo a la denominación hildebrandiana (*Vollzugsbewußtsein*) se debe a que no hace referencia directa al yo, y el término parece centrarse en la

⁵²⁷ “während ich nicht Freude habe, sondern freudig bin” *Ibíd.*, p. 35.

conciencia. Si bien no considero que esta fuese la intención de HILDEBRAND⁵²⁸, tal carencia puede llevar a confusión acerca de su validez para el conocimiento objetivo, como si se tratase de una presuposición incluso denotadamente inconsciente que no pudiese proporcionar ningún tipo de conocimiento mas que tras una reflexión posterior acerca de la vivencia inconsciente y que, por tanto, podría ser acusado de compartir el carácter lógico a-ontológico del constructo yoico natorpiano. En la siguiente cita podemos constatar que este no es el objetivo de HILDEBRAND:

“La mayor diferencia en el ámbito de la experiencia, en el sentido más general de la palabra, es la que se da entre la ‘conciencia frontal de’ y la experiencia ‘lateral’ de algo. Todo lo que no pertenece a mi propia persona, sólo me es dado en la ‘conciencia de’, como objeto, al que se abre mi espíritu, que concibo en su aspecto objetual. Ya se trate de un color, de un objeto material, de un estado de cosas o de una persona extraña, siempre subyace una ‘conciencia de’ frontal.

Por el contrario, cuando me alegro o me entusiasmo, cuando lloro o estoy triste, amo u odio, no se da ninguna ‘conciencia de’, sino un ser en acto que pertenece a la conciencia, que no se enfrenta a mí mismo de una manera frontal. Por supuesto, que siempre se presupone una ‘conciencia de’ el objeto por el que me alegro o entusiasmo, en el caso de la alegría y del entusiasmo. Pero las respuestas, los actos mismos correspondientes a la alegría y el entusiasmo, no son una ‘conciencia de’, sino seres que pertenecen al ámbito de la conciencia, como todos los actos del conocer. El ver no me está dado como lo visto. Yo llevo a cabo el ver, soy consciente de que veo, pero conforme a una conciencia lateral, no conforme a una conciencia frontal. Sólo se puede hablar de conocimiento cuando se trata de una ‘conciencia de’. No toda ‘conciencia de’ conlleva un conocer, se puede tratar de un representarse o de un saber. Pero todo conocer en sentido estricto conlleva siempre una ‘conciencia de’.

También en el llevar a cabo mis propios actos, los conozco. Cuando alguien se enamora, está totalmente dirigido a la persona de la cual está enamorado. De ella tiene una ‘conciencia de’, pero con ello también conoce lo que pertenece a la índole de lo enamoradizo. Lo que se ha llevado a cabo se le muestra en su modo de ser propio en la conciencia, pero sólo de una manera lateral. *Si a esto se le quiere llamar también conocimiento, hay que tener en cuenta que ese conocimiento no es de ninguna manera temático.* El tema es la alegría misma, el alegrarse, el ser consciente de la alegría, la vivencia de la alegría y no el conocer de la alegría. Pero, al mismo tiempo, conocemos de un modo totalmente propio, lo que la alegría es. Sin embargo, si se la quiere hacer tema del conocimiento, por ejemplo como objeto de un análisis filosófico, se la convierte en objeto no en tanto que parte de nuestro ser con conciencia, y si se la analiza en una ‘conciencia de’; se la está considerando frontalmente.”⁵²⁹

⁵²⁸ Véase npp. 523.

⁵²⁹ “Der größte Unterschied innerhalb des Erfahrens im allgemeinsten Sinn des Wortes ist der von ‘frontalem Bewusstsein von’ einerseits und ‘lateralem’ Erfahren von etwas andererseits. Alles, was nicht zu meiner eigenen Person gehört, ist mir nur gegeben in einem ‘Bewusstsein von’, als Objekt, das sich meinem Geist erschließt, das ich auf der Objektseite erfasse. Ob es eine Farbe, ein materieller Gegenstand, ein Sachverhalt oder eine fremde Person ist, immer liegt ein frontales ‘Bewußtsein von’ vor.

Wenn ich mich hingegen freue oder begeistere, wenn ich weine oder traure, liebe oder hasse, liegt kein ‘Bewusstsein von’ vor, sondern ein bewusst vollzogenes Sein, das mir nicht frontal gegenübersteht. Natürlich ist für die Freude und die Begeisterung immer ein ‘Bewusstsein von’ dem Objekt, über das ich mich freue und begeistere, vorausgesetzt. Aber die Antworten, die Akte der Freude und Begeisterung selbst, sind kein ‘Bewusstsein von’, sondern bewusst Seiende. Dahin gehören auch alle Akte des

De modo que la percepción del yo en la *Vollzugsbewusstsein* se correspondería con la percepción de mi propio ser ontológico en el acto ejecutado por el yo. Si bien, esta percepción no podría constituirse en conocimiento en sentido estricto, sí se nos daría un contacto real con el yo en cuestión en la conciencia ejecutora lateral o *Vollzugsbewusstsein*. Por otra parte, HILDEBRAND también reconoce que este hecho no nos impide conocer el yo en tanto que verdadera esencialidad de manera inmediata en una intuición espiritual, es decir, el *eidos* del yo, pero entonces no se trataría del yo concreto que percibo en la conciencia lateral.

A pesar de que, por tanto, HILDEBRAND admite cierto conocimiento del yo concreto, conforme a lo hasta aquí argumentado al respecto, considero que la denominación de este método como experiencia inmediata del transvivir hace, a mi entender, mayor justicia etimológica al fenómeno que se quiere describir y que quiere dar respuesta a la posibilidad en general de una teoría del conocimiento que no caiga en última instancia en una petición de principio o en una cadena infinita y que, más en concreto, abre la posibilidad de afirmar con certeza absoluta la existencia del yo.

R. INGARDEN nos lleva hacia la comprensión de la *Intuition des Durchlebens* en el conocimiento para llegar a la unidad del conocer por medio de las siguientes consideraciones:

1º Tenemos en cuenta que hay un objeto que es percibido o intencionado.

Erkennens selbst. Das Sehen ist mir nicht gegeben wie das Gesehene. Ich vollziehe das Sehen, bin mir bewusst, dass ich sehe, aber in einem lateralen, nicht in einem frontalen Bewusstsein. Von Erkenntnis kann man nur sprechen, wenn es sich um ein 'Bewusstsein von' handelt. Nicht jedes 'Bewusstsein von' ist ein Erkennen, es kann auch z. B. ein Vorstellen oder Wissen sein. Aber alles Erkennen im eigentlichen Sinn ist immer ein 'Bewusstsein von'.

Auch im Vollziehen der eigenen Akte lerne ich diese kennen. Wenn sich jemand verliebt, ist er zwar ganz auf den Menschen, in den er sich verliebt, gerichtet. Von ihm hat er ein 'Bewusstsein von', aber er lernt dabei doch kennen, was Verliebtheit ist. Das bewusst vollzogene Sein erschließt sich ihm in seiner Eigenart, obgleich nur in lateraler Weise. *Wenn man dies ebenfalls Erkenntnis nennen will, so muss man sich klarmachen, dass die Erkenntnis dabei in keiner Weise Thema ist.* Das Thema ist die Freude selbst, das Sich-Freuen, das bewusste Sein der Freude, das Erleben der Freude und nicht das Kennenlernen der Freude. Aber zugleich lernt man in ganz eigener Weise kennen, was Freude ist. Will man sie jedoch zum Erkenntnisthema machen, z.B. zum Objekt einer philosophischen Analyse, so macht man sie zum Objekt wie Gegenstände, die nicht ein Teil unseres bewussten Seins sind, und analysiert sie in einem 'Bewusstsein von'; man blickt auf sie in frontaler Richtung.“ D. VON HILDEBRAND, *Ästhetik I*, pp. 32-33. La cursiva es mía.

- 2º Que el acto perceptivo o intelectual es transvivido (*durchlebt*).
3. Que tanto el objeto (1) como el acto (2) son conocidos (*erkannt*).
4. Que el mismo conocer del objeto (1) y del acto (2) son transvividos (*durchlebt*).

Pues bien, si resulta que el objeto del conocimiento es el acto mismo del conocer, entonces el objeto del conocimiento, que es el acto mismo de conocer, está siendo transvivido dado que se transvive el acto. Con lo que el conocer y el objeto del conocer coinciden en la vivencia, y su constatación, en este caso, no ha de relegarse ni a un *regressus ad infinitum* ni a una *petitio principii*.

El transvivir mismo no es aquí propiamente un *acto* de conocimiento en tanto que ejecutado temáticamente por el yo, pero sí nos proporciona la validez de la teoría del conocimiento –del yo en particular– por cuanto que, al tratarse de una misma experiencia en (2) y en (4), ya no existe la gradación de actos que se daba en la cadena infinita de los actos del conocimiento, sino que aquí el transvivir del conocer coincide con el de lo conocido, es el yo mismo el que se transvive en la vivencia atemática del acto de conocimiento que ejecuta, es en este ejecutarse donde el yo se encuentra atemáticamente consigo mismo. Por lo que, el acto en que se intenciona el yo queda validado con la apodicticidad que determinábamos en el párrafo anterior aplicada a su particularidad, a su ser un yo concreto el que ejecuta dicho acto pudiendo apropiárselo. De este modo quedan excluidas tanto la posibilidad de un *regressus ad infinitum* como la de una *petitio principii*. La transvivencia no tiene más modos de constatación e investigación que el transvivir mismo, como sucede con la intuición intelectual; no puede así caer en una cadena infinita, es una experiencia que o se tiene o no se tiene y que no puede ser estudiada más allá de sí misma, se agota en sí misma como fuente del conocimiento puesto que dicho conocimiento no requiere de otro conocimiento sino que se da ligado al yo del que, por mucho que se quiera seguir investigando acerca de su conocimiento, siempre se seguirá investigando transviviéndolo, no hay conocimiento sin yo que transviva su estar ejecutando dicho acto de conocimiento. Este transvivir no admite niveles, es siempre idéntico a modo de conciencia colateral de la conciencia misma que traspasa sus actos. Se trata, por tanto del punto de apoyo para la teoría del conocimiento que buscaba DESCARTES para la

construcción de todo su sistema filosófico y que con palabras de Roman INGARDEN, ambos podrían expresar como sigue:

“Puede llegar un momento en el que uno de los conocimientos posea un peso *comprensible* en sí tal que alcancemos el punto absoluto de apoyo y que toda posterior investigación carezca de sentido.”⁵³⁰

Se trata de una especie de percepción o intuición inmanente del acto del conocer el objeto en cuestión, y, en tanto que también se transvive la ‘conciencia de’ –en contraposición con la conciencia colateral que, propiamente, transvive pero que no es transvivida-, se está transviviendo el yo mismo. Porque su ser agente guarda cierta identidad con el acto que es transvivido en el momento mismo en el que es ejecutado y, al mismo tiempo, transvivido; como sucedía con el acto volitivo en el que el yo es causa de sí mismo y, al estar queriendo, se quiere a sí mismo, y transvive este su querer a sí mismo, así como su querer agente. Yo no transvivo un querer en tanto que anónimo, sino un querer individual, único, irrepetible, con el que me identifico precisamente porque el yo individual, único, irrepetible, intencionando, queriendo –por tanto un agente espiritual– está presente y está siendo transvivido con ese mismo querer o intencionar.

El que esta experiencia se dé atemáticamente pero no inconscientemente –al modo en que sabíamos que veíamos el cuadro pero no nos deteníamos en dicho saber- no significa que su fuente sea la conciencia misma, dado que la conciencia de por sí no tiene un principio de actividad propio si la hemos definido como el lugar en el que se refleja el yo a sí mismo, sus percepciones e intelecciones, su subjetividad. En ella se sucede la actividad por medio de las facultades del alma. Ontológicamente es la conciencia la que inhiere en el yo personal emergiendo de él a modo de espejo en el que se refleja su vida interior y no al revés. En esto diferimos de R. INGARDEN, para el cual la conciencia es un “transvivirse-a-sí-mismo” (*Sich-selbst-Durchleben*), un “penetrarse-a-sí-mismo” (*Sich-selbst-Durchdringen*)⁵³¹, donde lo transvivido y lo que

⁵³⁰ R. INGARDEN, ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento’, p.22.

⁵³¹ ‘Über die Gefahr einer *petitio principii* in der Erkenntnistheorie’ en: *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, Gesammelte Werke, vol. VI, trad. y ed. de W. Galewicz, Tubinga, 1994, pp. 214-215. En esta ocasión no proporcionamos la cita en castellano como referencia debido a que la traducción de Mariano CRESPO de estas expresiones no es literal (cf. ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la

transvive coinciden. Aquí, lo que coincide es el transvivir inmediato del acto del conocer y el del conocer este acto dada su unicidad como ejecuciones de un mismo yo que transvivimos ejecutando, por lo cual se constata la realidad idéntica del conocimiento alcanzado, y la identidad del yo es transvivida junto con esta realidad. Puede cambiar la intensidad (*Schärfe*) del transvivir o la claridad de su desarrollo, pero no la cualidad del transvivir, no hay una gradación propiamente de niveles del transvivir, como sucede en los restantes actos del yo: o se transvive al yo ejecutando o no se transvive, mientras que sí puedo querer llevar a cabo un acto de la voluntad y entender que entiendo, no puedo transvivir que transvivo. Al hablar de grados del transvivir, nos referimos simplemente a grados de satisfacción determinados en un mismo tipo de ‘acto’⁵³².

Si no fuera porque el yo mismo puede ser transvivido en aquel transvivir del acto del conocer y del conocer de ese acto; el yo seguiría derivándose apodíctica pero indirectamente de la evidencia del pensar. No sólo el yo es el que, en último término, transvive *los actos* del conocimiento, sino que el yo en tanto que ejerciendo, a la par, es transvivido por la conciencia colateral como parte de la experiencia que proporciona ese último conocimiento. Esto es así porque los actos son parte de ese yo mientras están siendo ejecutados, o, más bien, el yo les está proporcionando un ser personal a partir de su mismo ser personal; por tanto, son, asimismo, transvividos como constituyéndose en el yo y constituyendo al yo, como formando parte del mismo, como originándose y revirtiendo en el yo que *responde* de ellos. Es decir que aquí, dichos actos, no sólo presuponen al yo ya con la certeza absoluta de una verdad apodíctica, ya como premisa formal vacía de contenido sino que son percibidos en su inseparabilidad respecto del yo o, mejor, en su estar siendo originados por el yo. Por lo cual podemos y

teoría del conocimiento’ pp. 28-29) y, en esta ocasión, la literalidad nos proporciona una ilustración más gráfica de lo que se quiere dar a entender aquí por ‘conciencia’.

⁵³² Pongo entre comillas esta palabra por no considerar la experiencia del transvivir propiamente un acto de conocimiento, aunque sí es un elemento que proporciona la evidencia de un conocimiento, hacia lo cual están abocados los actos del conocimiento en algún grado. No podemos denominarlo ‘acto’ con propiedad porque en el acto de conocimiento se diferencia claramente entre lo conocido y el que conoce, mientras que aquí vienen a coincidir, en la forma de lo conocido, el acto del conocimiento y el conocer del acto mismo, al modo de una vivencia. La diferencia existe en el transvivir de manera abstractiva pero no realmente en la unidad fáctica que se da en esta experiencia.

debemos decir que el yo se transvive junto con los actos que ejecuta y que son ejecutados por el yo con el que se identifican y que los transvive directamente y no por medio de otro yo que bien puede seguir siendo presupuesto, pero sin detrimento de la particularidad de este *mi* yo ejecutando *sus propios* actos.

La transvivencia, en principio, no es una experiencia consciente porque el agente no la ‘ejecuta’, sino que la experimenta de un modo más o menos claro en la conciencia – aunque nunca de manera totalmente inconsciente dado que entonces no podría proporcionarnos conocimiento de la existencia-. Ahora bien, la experiencia puede venir a la conciencia frontal abstrayendo sus propios elementos, si bien sin olvidar la experiencia que tenemos de su unidad real. En palabras de Roman INGARDEN:

“Evidentemente, en todo acto de conocimiento hay que distinguir entre el acto de conocimiento y lo conocido como tal, pero esto no excluye que en un muy determinado caso sea sólo un considerar el mismo algo idéntico desde dos puntos de vista diferentes. El conocimiento y lo conocido constituirían un todo unitario en el cual sólo abstractivamente, y permaneciendo fuera de la ejecución actual del conocimiento en cuestión, podrían ser investigados como momentos dependientes (‘abstractos’).”⁵³³

Se trata de un saber sobre el que no se reflexiona y que se da al mismo tiempo que el yo, es más, el yo vive realmente en esa experiencia del transvivir, es transvivido con ella. Porque la experiencia del transvivir es inmanente, y no por ello gnoseológicamente subjetiva, sino que, sin trascender hacia un objeto distinto del yo mismo, le está permitiendo el estar viviéndose realmente a sí mismo en tanto que se ejecuta, esto es, en su definición más característica: en tanto que agente. En realidad, cuanto más se introduce el yo en esta experiencia, cuanto más se percata de la inmanencia de la experiencia, más claridad alcanza acerca de la objetividad de sí mismo; a más satisfacción puede aspirar la transvivencia. A pesar de que, en esta experiencia, el yo no es ni un objeto intencionado por encima de sí mismo (trascendente en tanto que separado de sí de manera abstracta o intuitivamente), ni un objeto enfrentado a su ser, sino el mismo yo *transvivido* en su originalidad.

El yo puede ser intencionado como algo enfrentado a sí mismo, como objeto de una mención, como contenido; pero su ser presencial original e intuitivo en este sentido, su modo de ser propio, sólo puede ser aprehendido sin distancia respecto de sí mismo de

⁵³³ R. INGARDEN, ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento’, p. 24.

esta manera. En un sentido amplio, esto puede llamarse conocimiento o fundamento del conocimiento mismo del yo individual, en tanto en cuanto viene a la conciencia del sujeto y aunque este su ser consciente no implique una separación real entre el ‘acto’ y el ‘objeto’, donde ambos elementos forman unidades autosuficientes, independientes, en la consideración abstracta.

La transvivencia del acto de conocer es idéntica a la de lo conocido (el acto de conocer), del mismo modo, en el caso del yo, lo que transvive y lo que es transvivido (el yo) coinciden. Esta identidad anula la posibilidad del equívoco, proporcionando un conocimiento indubitable puesto que es imposible que el transvivir sea distinto a como es transvivido, además de garantizar la existencia de lo conocido. Y, por su carácter inmediato e inmanente-objetivo, es imposible buscar su validez en otro acto de conocimiento debido a la carencia de gradación cualitativa; sólo se puede conocer la transvivencia transviviéndola. Así quedan garantizados el conocimiento y la existencia del yo propio.

En cuanto a la oscuridad de esta experiencia, R. INGARDEN apunta, a mi modo de ver muy acertadamente, una disyuntiva que hay que paliar de algún modo. Por una parte, una satisfacción oscura, difusa del transvivir parecería poner en evidencia la indubitabilidad absoluta del conocimiento que pretendemos alcanzar para validar la teoría del conocimiento en general y la de *mi* yo en particular. Por otra parte, si ya de entrada el transvivir es transparentemente intuitivo, en el sentido indicado de la intuición, entonces no hay modificación alguna, no hay gradación de la ‘oscuridad’ a la ‘claridad’ ni, por tanto, satisfacción, volviendo al concepto de una intuición intelectual que, propiamente, separaría el ‘acto’ del ‘objeto’. R. INGARDEN, y nosotros con él, no resuelve esta disyuntiva de manera directa sino que argumenta que esto no variaría el resultado según el cual el transvivir proporcionaría validez absoluta a la teoría del conocimiento como fundamento puesto que la esencia de la experiencia del transvivir (o de la *Intuition des Durchlebens*) se ha alcanzado igualmente por transvivencia, de modo que queda excluida de toda duda. La experiencia del transvivir en estado difuso no tiene por qué ser conocida intuitivamente, en su grado máximo, para ser constatada como idéntica en cualidad en un estado claro al que INGARDEN da en llamar intuición

del transvivir. De hecho transvivimos este proceso desde la experiencia difusa hasta la claridad del transvivir, es decir, tenemos un mismo conocimiento básico de esta experiencia tanto en su estado difuso como en el clarividente, debido precisamente a la identidad no gradual de este modo de conocer.

La posibilidad misma de llegar a la verdad apodíctica del *cogito, ergo sum* por medio de la duda, del pensar, del error, decíamos que estaba condicionada por la conciencia de sí, por ese acto reflexivo transvivencial:

“Un ente que estuviera totalmente absorbido por los objetos y que no pudiese dar el paso retrospectivo implicado en la reflexión; un ser que no pudiese replegarse sobre sí al modo en que Agustín habla de una conversión totalmente inmaterial hacia sí mismo, y al modo en que Tomás de Aquino habla de la *reditio mentis completa super seipsam*, un ser así tampoco podría dudar.”⁵³⁴

Esto es, el contacto inmediato con el yo no se da *en* la intuición intelectual misma del *cogito, ergo sum* cartesiano o del *Si enim fallor, sum* agustiniano; pero sí *con* ella. No se trata de una evidencia ganada por la comprensión de la necesidad de un objeto enfrentado, de un contenido de la conciencia que esta no posee ontológicamente hablando, que es autónomo a ella misma. No, aquí el contenido de la conciencia no es objetual en tanto que enfrentado a sí mismo sino que se posee a sí mismo por coincidir plenamente lo conocido con el conocedor en una experiencia que damos en llamar del transvivir. El contenido es autónomo en tanto que existe en sí mismo, pero el modo en que se nos da está indefectiblemente ligado a la conciencia dada nuestra constitución cognitiva. No es una relación meramente gnoseológica de enfrentamiento, sino también ontológica, es un tomar parte en el ser de algo que es uno mismo en el mismo momento de ese ‘tomar parte en’ y en tanto que ‘tomando parte en’.

Así las cosas podemos afirmar que tan sólo la confusión típicamente kantiana entre la conciencia colateral y la frontal puede pretender la validez de la afirmación natorpiana según la cual es imposible tener acceso inmediato al yo y tendríamos noticia de él tan solo como condición formal ineludible para dar explicación de la

⁵³⁴ “A being which would be totally absorbed in objects and which could not take the step back involved in reflection, a being which could not bend back over itself in what Augustine calls an entirely immaterial conversion over itself and in what Thomas Aquinas called the *reditio mentis completa super seipsam*, also could not doubt.” J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, p. 194.

unidad de los contenidos de conciencia.

Tanto reducir la conciencia frontal a la conciencia colateral definiéndola como expresión de una concepción determinista de la mente humana que no puede pensar de otro modo; como reducir el ejercicio de la conciencia a su frontalidad conforman incongruencias con los fenómenos y la lógica de la realidad de la conciencia. En el ejercicio de la bidimensionalidad del yo personal nos encontramos siempre a éste acompañando *realmente* a los actos de su realización. Porque en cada uno de ellos, de alguna manera, se realiza, se integra y se identifica el yo si actúa en el conocer siendo consciente de su auto-presencia y en el querer de su auto-determinación. Los actos intencionales tan propios del yo, si no quiere caer en la impropiedad de la periferia, realizan –como constatamos en los fenómenos descritos⁵³⁵– al yo en tanto que tal tanto como la constante presencia del yo en ellos, precisamente porque se da cierta coincidencia no sólo formal entre dichos actos y la presencia del yo. No se da lo uno sin lo otro. El yo no sólo se dirige hacia el objeto sino que, gracias a la experiencia del transvivir, puede tener noticia de su estar enraizado en sí mismo durante este ‘dirigirse hacia’. De lo contrario no tendría sentido hablar ni de la interioridad ni de la subjetividad en el ser personal, dado que no podría atribuir ‘sus’ vivencias a ‘su’ ser. No es posible alcanzar un conocimiento del objeto del tipo de la intuición intelectual (como independiente de mi pensarlo en su necesidad) sin que el yo no esté presente en la relación sujeto-objeto que hace posible la identificación del otro término del acto por contraste. Aunque de aquí no se deba deducir la conclusión natorpiana de que, por ende, no podemos alcanzar conocimiento objetivo del yo por su carácter propio de sujeto, como ya quedó explicado.

A cada elemento le corresponde un método de conocimiento y, respecto del yo, nos encontramos ante un caso especial donde lo conocido y el que conoce coinciden y no podemos aplicar la relación de sujeto-objeto por contraste. Ahora bien, el objeto en alguna medida externo a mi ser yoico personal no puede más que ser conocido por contraposición puesto que su ser está efectivamente contrapuesto al del sujeto que conoce. En el caso del yo, no puede ser este el tipo de contacto que le permita tener

⁵³⁵ Cf. Capítulo II y III de esta investigación.

noticia de sí en tanto que yo particular al que le corresponde la apropiación de *este* acto. Acerca del yo tenemos noticia inmediata por la conciencia colateral *consciente*, mientras que el conocimiento propio de un objeto requiere de la conciencia frontal que contrapone por sistema al sujeto con el objeto. Pero contrapone justamente porque el yo está siempre presente en este acto de conocimiento.

Siguiendo la línea de argumentación de John Crosby⁵³⁶, esta auto-presencia del yo para sí mismo no puede ser reducida a un acto intencional porque:

1) El yo estaría llevando a cabo infinitos actos intencionales al mismo tiempo (sólo el acto intencional que, a su vez, intencionara fuera de sí podría contraponerse a algo para reconocerlo como objeto, pero este acto intencional tendría, para ser conocido, que estar, a su vez, intencionado por otro acto intencional del cual, como *nadie* responde, habría igualmente de estar siendo intencionado *ad infinitum*), lo cual es absurdo. Ni el sujeto se conocería como tal ni, por tanto, se conocería al objeto por contraposición al sujeto. No alcanzaríamos ningún conocimiento de validez justificable. Pero si, como hemos visto con el transvivir, la auto-presencia responde de sí misma, la posibilidad del conocimiento queda garantizada.

2) Si pudiese conformar dos actos intencionales al mismo tiempo, el uno hacia mí yo y el otro hacia el objeto contrapuesto, entonces el conocimiento de lo uno iría en detrimento del conocimiento de lo otro. Cuanto más me dirigiese hacia uno de ellos, más alejado me encontraría del otro. Sin embargo, en la necesidad de contrastación en la relación sujeto-objeto, sucede exactamente lo contrario.

“cuanto más intensa es mi autopresencia más puedo adentrarme en el objeto que está fuera de mí; mi autopresencia no compite con mi trascendencia hacia el objeto, antes bien, la hace posible y la perfecciona.”⁵³⁷

Sí, el yo puede dirigirse hacia sí mismo en un acto reflexivo, pero en ese caso se estará tratando como objeto, no así en la transvivencia que se da en la ejecución de un acto humano. La auto-presencia del yo es conocida colateralmente en la experiencia

⁵³⁶ Cf. *La interioridad de la persona humana*, pp. 115-ss.

⁵³⁷ J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 116. La acepción clásica de la coincidencia formal entre lo conocido y el cognoscente puede también dar explicación de este fenómeno, para ello cf. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 183-ss, y pp. 343-ss. y también npp. 523.

del transvivir, y aunque supone un acto intencional, no se reduce a la confrontación que tal acto implica.

3) Si la auto-presencia o transvivencia del yo fuese un acto intencional más, entonces no podríamos tener el acceso directo que de hecho tenemos a nuestras vivencias, seríamos tan incommunicables e incognoscibles para nosotros mismos como lo son los otros. Tendríamos que acceder a nosotros mismos por medio de la empatía, de manera mediata como sucede en el conocimiento que proporcionan los sentidos en la percepción. Sin embargo, incluso en sensaciones sensoriales como el dolor, no podemos decir que nuestro acceso a ellas sea como el acceso a las de las otras personas. Yo me apropio un sufrimiento de una incommunicabilidad específica para el otro y de una inmediatez ineludible para el ser personal que lo padece.

4) Por último, y como ya ha sido indicado, sería imposible constatar la interioridad del yo; no tendría sentido hablar de la subjetividad (de la vida del sujeto *qua* sujeto). Sin embargo, cualquier experiencia del sujeto es vivida con una apropiación particular ajena al mero acto intencional frío, distante, objetivante⁵³⁸.

Por tanto, la auto-presencia del yo no se reduce a ser un acto intencional en la experiencia del transvivir, sino que es vivenciada en ella como algo distinto de aquel acto; auto-presenciándose a sí mismo. Así lo afirma también Adolf REINACH:

“En nuestro mismo vivenciar –y en tanto que interiorizamos nuestro vivenciar fáctico– somos capaces de aprehender el yo ‘uno’ que ‘tiene’ todas las vivencias y que está ordenado a ellas de igual modo.”⁵³⁹

En los actos de auto-determinación viene a suceder lo mismo en tanto que son actos

⁵³⁸ Así, podemos destacar las afirmaciones de John CROSBY al respecto en *La interioridad de la persona humana* (cf. especialmente el cap. 3.1 de esta obra):

“En la subjetividad de nuestros actos intencionales estamos anclados en nosotros mismos, inmersos en nosotros, al tiempo que vivimos fuera de nosotros mismos” (p. 194)

“El *referirse* de mi acto intencional está anclado en *el interior* de mi ser personal. Yo que me dirijo al objeto estoy presente a mí mismo al dirigirme a él. Sin embargo, esa autopresencia lejos de perderse en el objeto de mi acto, jamás llega a desaparecer enteramente; mi ser-consciente de otra cosa nunca anula esa autopresencia.” (p. 114)

⁵³⁹ “In unserem Erleben selbst –und indem wir unseres faktischen Erlebens inne werden– vermögen wir das eine alle Erlebnisse ‘habende’ und ihnen identisch zugeordnete Ich zu erfassen.” A. REINACH, *Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Gesammelte Schriften, ed. Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1921, pp. 356-357.

de los cuales responde un yo que es el mío; yo soy responsable de mis actos porque desde el principio y de manera más o menos consciente he estado presente como sujeto agente de los mismos. Mi yo no sólo ha presenciado esos actos sino que los ha dirigido y originado. No he estado simplemente dirigido hacia el objetivo como lo está el ordenador programado que organiza la maquinaria industrial de un trabajo en cadena. El ordenador no hace un seguimiento presencial de sus órdenes de manera consciente y responsable, y en este sentido no reivindica *sus* derechos ni *se* reprocha el incumplimiento de *sus* deberes; sino que su mandato se limita a la transmisión eléctrica calculada y fríamente derivada de una combinación binaria de ceros y unos, de una serie de algoritmos encadenados. Siguiendo la explicación del yo en la periferia, al performar un acto de la voluntad no sólo traigo al ser una realidad, sino que estoy afirmándome a mí mismo durante todo el proceso de la toma de posición y su realización; estoy queriendo no sólo una determinada realización que pone al yo en contacto con una realidad externa sino queriendo además mi yo en su integridad, en su lugar propio.

El que enunciemos proposiciones del sujeto objetivándolo con ello no significa ni que no podamos vivenciarlo como sujeto ni que deje de ser sobre el sujeto sobre lo que estamos afirmando algo con propiedad, al conceptualizarlo.

§ 6. El conocimiento de sí (*Selbsterkenntnis*).

Como veíamos al analizar el fenómeno del transvivir, el yo puede conocerse como yo concreto en un acto reflexivo, pero en ese caso se estaría contemplando como objeto; no se vivenciaría subjetivamente.

Siguiendo, en parte, los análisis de Ludger HÖLSCHER⁵⁴⁰ y los de Karol WOJTYLA⁵⁴¹ al respecto, destacamos, por tanto, que el conocimiento del yo es un conocimiento peculiar. Como decíamos, en este objeto, en cierto sentido, coinciden inmanencia y

⁵⁴⁰ *The reality of the mind (St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance)*, ed. Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986, cap. 3.

⁵⁴¹ *Persona y acción*, 1ª parte.

trascendencia. Por una parte, el conocimiento lo es de un objeto, de un algo enfrentado a nuestro ser y con realidad propia no dependiente de su estar siendo conocida, por otra parte, el objeto del conocimiento es el mismo sujeto que conoce. Pero, a diferencia de lo que ocurría en la transvivencia, esta coincidencia es formal en el *Selbsterkenntnis*. Esto es, en un primer momento, el yo sabe que por medio de la reflexión se está refiriendo a un yo concreto, pero no a *su* yo. En un segundo momento de la reflexión, en base a la experiencia del transvivir, constata que dicho yo concreto es, efectivamente, *su* yo. En palabras de Karol WOJTYLA que analiza estos fenómenos desde su relación con la conciencia:

“El autoconocimiento asegura que el ser, que objetivamente soy, constituya subjetivamente mi *ego*, pues yo tengo la experiencia de mi subjetividad.”⁵⁴²

La reflexión, por tanto, nos revela al hombre como un yo concreto, también su ser sujeto en tanto que la misma inteligibilidad del acto de reflexionar supone un sujeto y un sujeto concreto que sea el que ejecuta dicho acto. Puesto que ¿qué sentido tendría hablar de un acto de conocer que se conoce a sí mismo o siquiera se origina a sí mismo de la nada? Metafísicamente hablando, ninguno, a menos que admitamos un universo arbitrario en el que toda apariencia de conexión fuese únicamente eso, apariencia. Ahora bien, el acto y el sujeto que ejecuta dicho acto se consideran *a posteriori*, esto es, en tanto que objetos o contenidos directamente intencionados por la conciencia, en un análisis totalmente consciente y temático.

El modo de proceder de esta reflexión constituye también un estado previo a la abstracción, por cuanto que en ella se considera lo que de común muestran o parecen tener todos los yos concretos. Así, se diferencia de la abstracción en que la reflexión no busca los rasgos comunes a todos los yos, sino lo propio del objeto que se me aparece ante la conciencia como algo concreto y determinado. No pretende conocer la naturaleza común, sino el yo concreto.

Por otra parte, tampoco sería reducible a la deducción cartesiana por cuanto que no

⁵⁴² *Persona y acción*, p. 57. También:

“Entonces discernimos claramente que una cosa es *ser* el sujeto, otra *ser conocido* (es decir, objetivado) en cuanto sujeto y otra *experimentar* el propio yo en cuanto sujeto de los propios actos y experiencias.” p. 55.

se limita a las certezas absolutas que podría mostrar el yo como premisa lógica ineludible en la experiencia directa de sus actos. No, la reflexión no busca la certeza del yo, sino el conocimiento de los caracteres del yo concreto. En este proceder el hombre en tanto que sujeto capaz de reflexión se sitúa en frente de sí mismo en tanto que objeto para conocerse de manera explícita y no sólo atemáticamente como sucedía en la experiencia del transvivir. Pretende así un conocimiento conceptual cuya única garantía de éxito se funda en la experiencia transvivencial del yo mismo en el momento del reflexionar sobre sí. El yo se está experimentando quasi-intencionalmente cuando se objetiva a sí mismo. Por lo tanto, la reflexión no sólo está dirigida a un objeto, sino también semi-dirigida al sujeto que está conociendo el objeto y, en este sentido, no puede no adjudicar subjetividad al objeto del conocimiento, por cuanto que colateralmente se ‘da cuenta’ de que el mismo sujeto experimentado es el que está tratando de objetivar. Si el yo concreto careciese de esta experiencia durante su reflexionar sobre sí mismo, no podría identificar el yo concreto objetivado con *su* ser yo concreto. No podría cerciorarse de que es su propio ser el que está tratando de ser objetivado. *La mera reflexión, por tanto, no nos proporciona el dato subjetivo del yo, como bien señala NATORP, ahora bien, reflexión y experiencia del transvivir son inseparables del mismo modo en que lo eran el yo y sus actos*, y, en ese sentido, podemos decir que el yo objetivado es sujeto y que lo conocemos como tal porque se da con su estar siendo objetivado. Por lo tanto, no estamos conociendo algo fuera de nosotros cuando reflectimos sobre la constitución y el ser de nuestro yo, sino algo dentro de mi yo, mi yo mismo que es reconocido como tal en un segundo acto del reflexionar gracias a la experiencia de mi estar objetivándome. En un primer momento me objetivo, en un segundo momento, me percato de que me transvivo objetivándome. Respecto de nada externo ya corpóreo, ya incorpóreo desarrollamos una relación cognitiva tal. Lo corpóreo se me presenta en partes e inciertamente, mientras que reflectimos y transvivimos el yo como una unidad de existencia absolutamente cierta en su datitud inmediata, aunque seamos capaces de distinguir dimensiones en él, es una y la misma unidad la que actúa, y esta unidad es conocida y transvivida a un mismo tiempo. Los objetos inmateriales o lo incorpóreo, por otra parte, en tanto que diferente

del ser que constituye mi yo, no es transvivido, sino, en todo caso, intelectualmente intuido.

Afirmar la imposibilidad de este conocimiento es ya un modo de afirmar el yo, por cuanto que ¿de dónde le vendría al hombre el conocimiento de que no puede conocer el yo concreto? Algo entiende ya por el término ‘yo concreto’ y por ‘conocimiento del yo concreto’; en primer lugar es capaz de distinguirlo del *eidos* del yo, y por cuanto que entiende cierta diferencia, reconoce que existen ciertos caracteres propios del yo concreto no presentes en el *eidos* del yo como el acto mismo de conocer. Pero ¿cómo podría conocer esto sin cierta noción de los elementos que marcan la diferencia? Es más, pretende entender el agnóstico que no puede saber si dichos caracteres se dan en él mismo, luego tiene alguna noción de su ‘sí mismo’ para poder afirmar que es *él* el que no puede *saberlo*. Y con ello afirma ya que sabe que no sabe, esto es, que su yo es capaz de saber algo y de entender que lo sabe. Pero si el que entiende es él, entonces ya sabe que su yo es entendimiento, y que es él el que entiende y no otro, y, por tanto, es sujeto de atribución de un acto. Es más, si actúa, entonces y de alguna manera, se puede decir que se mueve, y si entiende que es él el que ejecuta un acto del entendimiento, entiende que el principio de movimiento que da lugar a dicho acto se haya en él mismo, esto es, que está vivo. Y si está vivo y entiende, será capaz de preferir unas cosas a otras, etc. Por tanto, el yo sí puede conocerse a sí mismo en tanto que yo concreto y, gracias a la experiencia del transvivir el yo se conoce en tanto que este mi yo concreto al que se aplican todas esas dimensiones deducidas: en tanto que viviente, inteligente, volitivo... Pretender que el yo sea una apariencia es ya presuponer un sujeto concreto vivo en todas aquellas dimensiones, presuponer un yo ante el cual se dé dicha apariencia y se ‘entienda’ como tal; sólo puedo ser consciente de mí en tanto que apariencia si existo como algo más que como una mera apariencia.

En el acto de reflexionar sobre mi ser, puedo objetivar tanto mi acto de reflexionar en tanto que tal, como mi estar reflictiendo, y mi mismo yo reflictiendo. Y sin este reflexionar no sería intencionalmente consciente de que soy yo el que ejecuta sus acciones, si bien mi estar siendo yo el agente originante de mis acciones sí estaría siendo experimentado, a lo cual le correspondería un conocimiento quasi-intencional.

Y, de esta manera, las acciones vuelven al yo en la atribución y, por todo ello, es posible hablar de una interiorización y una subjetivación de los actos del yo. Esta experiencia es la que salva el conocimiento del yo de la decepción, dado que se trata de una experiencia que excluye la posibilidad de engaño por principio, dada la inmediatez en la que se da el sujeto a sí mismo de manera colateral. *Pero dicha experiencia necesita ser tematizada para alcanzar la claridad conceptual a la cual puede llegar el conocimiento intencional; esta tematización es tarea, en primer lugar, de la reflexión.*

§ 7. El yo de la abstracción.

Ya hemos visto cómo el *eidos* del yo gozaba de una realidad determinada a la que le correspondía un método de conocimiento concreto. Pero ¿qué sucede con el yo de la abstracción? Este yo no es eidético ni tampoco empírico⁵⁴³ ¿qué conocimiento del yo nos proporciona entonces la abstracción a partir de ciertos datos presentes en todos los yos empíricos? Sin duda, la naturaleza común a todos ellos en el plano conceptual por contraposición al eidético de la intuición intelectual y al empírico de la experiencia del transvivir. Es decir, el yo como concepto abstraído es un objeto para el sujeto pero no al modo necesario en que lo puede ser el *eidos* del yo, sino como imagen constituida del mismo. No es un objeto necesario que se impone al entendimiento humano en su soberana independencia ontológica eidética; se trata, más bien, de un constructo teórico formado, que no descubierto, por la mente humana a partir de los casos reales a los que hace referencia. Aunque sí se descubre lo que de común halla en estos casos particulares.

⁵⁴³ “ese ‘yo en tanto que fenómeno’ no es, por tanto, el *sujeto cognoscente*, sino sólo el *objeto* de dicho sujeto cognoscente [...] presupone el *sujeto real existente*, [...] se trata del ser así –*posible*– de un yo concreto, personal. Todavía no se trata de la esencia general necesaria.”

“dieses ‘Ich als Phänomen’ ist also nicht das *erkennende Subjekt*, sondern nur das *Objekt* dieses erkennenden Subjekts [...] Es *setzt* [...] das *real-existierende Subjekt voraus*, [...] es ist das –*mögliche*– Sosein eines konkreten, personalen Ich. Es ist noch nicht die allgemeine, notwendige Wesenheit.” J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 242. Cf. también Karol WOJTYLA, *Persona y acción*, introducción.

Esto no significa que el yo de la abstracción sea una ilusión, un producto de la imaginación sin más, sino el conocimiento alcanzado por el hombre de lo que de común tienen los yos empíricos. Tal es así que, desde este yo abstracto se puede dar un salto al *eidos* del yo si nos percatamos de los rasgos necesarios que se dan en el mismo y que le dotan de una autonomía ontológica ideal distinta del mero ser del concepto. Es más, la abstracción facilita este salto por cuanto que supone una primera *epoché*, un primer liberar al yo de las contingencias que le diferencian de los otros yos y que no son comunes a todos ellos, aunque este yo esté todavía dotado de caracteres contingentes comunes al resto de yos, y, por tanto, no se identifique, sin más, al *eidos* del yo. La admisión de este método como método válido para alcanzar conocimiento de la realidad, en concreto del yo, no nos impide ir más allá admitiendo la existencia de rasgos necesarios por los cuales, al percatarnos de ellos, nos elevamos al *eidos* del yo por medio de la intuición intelectual⁵⁴⁴.

La abstracción quiere ser el camino por el cual las imágenes de los objetos –y los objetos mismos, por su semejanza con dichas imágenes– se hacen inteligibles en acto o, lo que viene a ser lo mismo, el camino por el cual nos introducimos en el mundo de lo inteligible. Un yo inteligible no en tanto que separado de la materia como sucedería con el *eidos* del yo y la intuición intelectual, sino en tanto que encarnado en ella.

La postura gnoseológica que generalmente no admite la posibilidad de la intuición intelectual pero sí la validez de la abstracción suele argumentar del siguiente modo. El alma es inmaterial y la forma o los inteligibles también lo son; mas la relación que se establece entre ambas no es directa debido a nuestra corporeidad y la relación que se establece en el hombre entre el alma y el cuerpo en forma de unión sustancial. Ahora bien, es posible una relación entre el alma y los inteligibles gracias a la abstracción que tiene lugar *a partir de* lo concreto material, o mejor, a través de la experiencia del mundo material que los sentidos externos y la sensibilidad interna⁵⁴⁵ nos proporcionan.

⁵⁴⁴ Cf. Raquel VERA, 'La intuición intelectual en Sto. Tomás *versus* filosofía creóntica'.

⁵⁴⁵ La sensibilidad interna abarcaría en Santo Tomás tanto la conciencia sensible o sentido común como la memoria sensible, la imaginación y la memoria cogitativa: cf. ARMANDO SEGURA, 'La dinámica del entendimiento' en: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, director Abelardo LOBATO, ed. Edicep, Valencia, 1994, p. 557.

El entendimiento humano, en tanto que facultad del alma –que es, a su vez, forma del cuerpo-, conoce así la forma actual de la materia corporal particular

“aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes.”⁵⁴⁶

La naturaleza específica del objeto se conoce ahora con independencia de las particularidades representadas en las imágenes que ya se han abstraído. Esto es así, aún cuando estas naturalezas específicas no son las formas que podrían coincidir ontológicamente con una esencia divina y que, de este modo, podrían ser intuitas tanto por un ser absoluto como por unos espíritus puros en la contemplación directa de aquella esencia divina de la filosofía escolástica de corte tomista, sino que, más bien:

“esto lo sabemos por experiencia, al *advertir* que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es *hacerlas* inteligibles en acto.”⁵⁴⁷

En cuanto a la cuestión de una posible manipulación de la realidad que haga difuso nuestro conocimiento de la misma, quiero, ahora, hacer honor a la reputación que se merece este modo de conocer recordando, sin entrar en detalles, dos condiciones que estos filósofos ponen al mismo: en primer lugar, los sentidos han de estar bien dispuestos, según corresponda a la naturaleza de cada uno; en segundo lugar, tendrán que ser aplicados a los objetos a los cuales pertenezca su ámbito de estudio. Una vez respetado este orden; las imágenes que obtenemos son denominadas por Santo Tomás *semejanzas en acto* de las especies, si bien son inmateriales en potencia, no lo son puramente en la materia de la cual se están abstrayendo. Pero si son semejanzas en acto es que son semejanzas en sí mismas, sin necesidad de la actualización o manipulación por parte de algún elemento extraño a la objetividad de la imagen que pudiese interpretarla como fenómeno distinto del que realmente es o incontrastable con la realidad de la que la imagen misma es análoga. De este modo no habría cabida para el engaño más que debido a una mala disposición de los sentidos o a un enjuiciamiento

⁵⁴⁶ “non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.” *S. Th.*, q. 85, a. 1, co.

⁵⁴⁷ “hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia.” *S. Th.*, I, q. 79, a. 4, co. La cursiva de la cita en castellano es mía.

erróneo. Es el carácter unívoco de esta semejanza el que libra a la filosofía aristotélico-tomista de ser contada entre las corrientes fenomenistas en lo que respecta a su gnoseología.

El recurso a la analogía está, por tanto, justificado, pero, a mi modo de ver, y según lo argumentado hasta ahora⁵⁴⁸, cierto grado de intuición intelectual no sólo confuso o indistinto es innegable al entendimiento humano con respecto a las razones ejemplares o ideas y sus conclusiones y, además, proporciona una certeza absoluta no atribuible al conocimiento alcanzado por la analogía. Sin duda, dentro de los parámetros indicados, la aceptación de este método en la filosofía tomista no constituiría un desarme de su metafísica, ni siquiera de su gnoseología, sino más bien un refuerzo y complemento a las mismas⁵⁴⁹.

Así, la fenomenología realista a la cual aquí nos adherimos no acepta una *epoché* eidética en la cual no tenga cabida la pregunta acerca de lo existencial, sino que adopta una *epoché* metódica que no excluye dicho ámbito del ser viniendo a complementarlo, y que, por tanto, no considera la intuición intelectual, para la cual se aplica esta *epoché*, método válido autosuficiente de la filosofía. La fenomenología realista ni siquiera esta abocada a colocar este método en el inicio cronológico de la reflexión filosófica, sino que puede optar por partir de una cierta *epoché* no eidética en el ejercicio de la abstracción. La abstracción pone, ciertamente, entre paréntesis las particularidades materiales de lo existente para atender a la forma de la cosa misma. Pero, una vez se ha entendido esta forma aparte, la vuelve a situar en lo existente mismo; no se restringe, por tanto, a la idea necesaria comprendida en una posible esencia divina o en la razón eidética misma de dicha forma existente en el mundo real.

Por otra parte, no constituye objeción alguna para los fenomenólogos realistas el que el entendimiento no sea perfecto y requiera del proceso discursivo para el conocimiento de la realidad; dado que no me refiero aquí a la posibilidad de una intuición intelectual al modo divino sino conforme a restricciones⁵⁵⁰. El término

⁵⁴⁸ Cf. Raquel VERA, 'La intuición intelectual en Sto. Tomás *versus* filosofía creóntica'. Cf. también *S. Th.*, I, q. 15, a. 2, s. c.

⁵⁴⁹ Cf. Raquel VERA, 'La intuición intelectual en Sto. Tomás *versus* filosofía creóntica'.

⁵⁵⁰ Cf. *ibíd.*

‘intuición intelectual’ desarrollado por estos filósofos no es el negado por Santo Tomás; el santo rechaza la noción de ‘intuición simple’ por la cual el intelecto penetra simultánea y directamente todas las propiedades de la esencia. La intuición intelectual es, por lo tanto, más modesta que la intuición rechazada, no sin razón, por el filósofo. El hombre no penetra simultáneamente todas las propiedades de la esencia debido a la limitación de su psique, ni siquiera tiene necesariamente acceso a ellas una tras otra a modo deductivo por la mera intuición intelectual directa de la esencialidad, sino que, incluso precisando del discurso, no tiene por qué alcanzar la plenitud de dicha esencialidad; es suficiente con lo que de ella se le da como necesario para poder caracterizarla justificadamente como esencialidad respecto de otros tipos de seres, respecto de otras esencialidades y respecto de los estados de cosas en ellas subsistentes. Los fenomenólogos realistas admiten que también precisamos del discurso para emitir ciertos juicios apodícticos derivados de otros juicios apodícticos no deducidos. De modo que ni todo conocimiento claro y evidente se alcanza de manera inmediata, sino a partir de las intuiciones primarias de las cuales derivamos ciertos enunciados como si de la base elemental del conocimiento *a priori* se tratase, ni gracias a la intuición intelectual tenemos acceso a todo el τ de la esencialidad.

¿A qué se deben entonces las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento? Es cierto que no se debe tan solo a un empleo distinto de la terminología. Pienso que la clave está en la comprensión de *la experiencia* en Santo Tomás: a mi modo de ver, esta no es lo suficientemente abarcante según los fenomenólogos realistas, recortando así el acceso a la realidad debido a la asignación de una limitación determinada a la capacidad gnoseológica del ser humano. Santo Tomás va más allá de la mera impresión kantiana que los fenómenos producen en la conciencia y, desde su posición realista, entiende la experiencia como la impresión que se produce en los sentidos tanto externos como interno, a raíz de una estimulación en el caso de los externos o de un traer a la conciencia por parte del interno. Ahora bien, la intuición intelectual, tal como la hemos interpretado en la fenomenología realista, da lugar a una experiencia no clasificable en ninguno de los dos tipos de impresión anteriormente definidos. La cita de Fritz WENISCH que aportábamos al principio de esta tesis es más que ilustrativa al

respecto, permítaseme que la vuelva a traer a colación:

“A argumentar debe preceder experimentar que hay intuición intelectual, y es esta experiencia la que justifica la proposición ‘hay intuición intelectual’. Tal experiencia no es ella misma una argumentación. [...] Ahora bien, quien *experimenta* que hay intuiciones intelectuales y que hay objetos evidentes por intuición intelectual, al hacer tal experiencia –ni antes de hacerla– no da ya por supuesto que hay intuiciones intelectuales, del mismo modo que un hombre que hace la experiencia de que ciertas cosas despiertan la cólera de otro, no da ya por supuesto, ni antes de esa experiencia ni durante ella, que ocurra así.”⁵⁵¹

El último ejemplo de esta cita puede parecer poco ocurrente, puesto que mucha gente provoca situaciones de este tipo a sabiendas de que muy probablemente sucederá así, pero la tesis principal que quiere darnos a conocer este autor es clara: la intuición intelectual es una *experiencia de lo necesario* que precede a todo discurso y que es necesaria para el discurso mismo. Se puede negar esta experiencia con o sin razones, pero no por ello dejaremos de tener *conocimiento de que ciertas cosas son así y nunca podrán ser de otro modo*, ni siquiera en otros mundos posibles, porque no dependen de acto creativo alguno de nuestra voluntad o de nuestro entendimiento, así como tampoco de la intervención de cualquier otro ser por muy poderoso que sea⁵⁵².

La experiencia sensible, así como la abstracción de las formas encarnadas puede erigirse en paso imprescindible para la experiencia de la intuición intelectual; pero la necesidad que descubrimos en esta última no la encontramos en ninguna de las anteriores y nos pone en contacto directo con las esencias y estados de cosas necesarios⁵⁵³.

De modo que si admitimos estados de cosas necesarios en el yo, tendremos que justificarlos en el *eidos* del yo como esencia necesaria. A la naturaleza común de los yos eidéticos puede llegarse por medio de la abstracción, pero el conocimiento de estos yos eidéticos no se alcanza por la sola abstracción, aunque constituya una ayuda necesaria (no desde el punto de vista metafísico).

⁵⁵¹ FRITZ WENISCH, *La filosofía y su método*, pp. 92-93. La cursiva es mía.

⁵⁵² Lo cual no implica el que una identificación entre dicho ser y las esencialidades supere la aparente contradicción con la afirmación de un ser omnipotente. Cf. Josef SEIFERT, *Sein und Wesen*, pp. 217-218.

⁵⁵³ Un ensayo de Mark ROBERTS puede servir para completar las tesis aquí expuestas, aún cuando en él se defiende una incomplementariedad entre el tomismo y la filosofía creóntica y, por otra parte, una conformidad documentada entre ambas corrientes de pensamiento (como si Santo Tomás no se hubiese dado cuenta de lo que implicaban ciertas afirmaciones suyas que habría que entender en su contexto) que, como consta, no es lo defendido en este trabajo: Mark ROBERTS, ‘Dietrich VON HILDEBRAND and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences’ en: *Aletheia* V, Berna-Lang, 1992, pp. 186-214.

Una concepción similar tiene NATORP de la abstracción como método para conocer lo originario. Sólo que en este caso lo originario es el fenómeno que se da a la conciencia, en su subjetividad. La abstracción, para el conocimiento del *eidos* del yo no tiene valor alguno, porque, como en KANT, no alcanzaríamos conocimiento de necesidad universal. En primer lugar, la abstracción tan solo nos diría qué hay de común en aquello que se nos aparece a nosotros, conforme a las formas de *nuestra* sensibilidad; en segundo lugar, no tenemos ninguna garantía de que lo que se nos aparece así a nosotros ahora, sea así siempre sin variaciones. *Dado que la intuición intelectual no es un método de conocimiento viable en el kantismo clásico, la abstracción tampoco puede ser una ayuda para la misma, tan solo le queda proporcionar una síntesis de los datos que se hallan en la conciencia.* Y a este respecto, la abstracción tendría tanto alcance para el conocimiento del *eidos* del yo como para el yo concreto, puesto que ya vimos cómo este conocimiento por reconstrucción nunca alcanza al yo originario, sino a lo sumo una especie de espejismo del mismo. Pero, para llegar a este espejismo, NATORP alude a la necesidad de hacer uso de la abstracción:

“Por lo tanto, la abstracción es, sin duda, el camino indispensable para conceptualizar de alguna manera lo concreto de la vida de la conciencia, o, al menos, para acercarse al concepto. Pero ella misma no es la meta, sino precisamente eso, sólo un medio. La abstracción no es lo que caracteriza al modo de investigar propio de la psicología, sino la concreción, que tiene, por supuesto, a la abstracción como premisa.”⁵⁵⁴

El lugar que la abstracción ocupa en la filosofía de NATORP no es, por tanto, el que ha de ocupar en el estudio del yo conforme a un análisis fenomenológico-realista.

§ 8. El lugar ontológico del yo trascendental.

“La ‘conciencia trascendental’ es ,la mera representación del yo en relación con todos los

⁵⁵⁴ “Also ist die Abstraktion freilich der unerläßliche Weg, um das Konkrete des Bewußtseinslebens sich überhaupt irgendwie zu Begriff zu bringen oder dem Begriff wenigstens anzunähern. Nur ist sie nicht selbst das Ziel, sondern eben nur das Mittel. Nicht die Abstraktion also ist es, welche die eigentümliche Forschungsweise der Psychologie bezeichnet, sondern gerade die Konkretisierung, die freilich die Abstraktion zur Voraussetzung hat.” AP, p. 192.

otros’.”⁵⁵⁵

Para abordar esta cuestión tendríamos que aclarar en primer lugar a qué nos referimos cuando hablamos de un yo trascendental. Para ello podríamos acudir a diversos autores, parece que los más relevantes en este trabajo serían KANT y HUSSERL. El primero por constituir el origen filosófico del pensamiento del autor objeto de la presente crítica, y el segundo por ser el precursor de la corriente desde la cual se lleva a cabo la crítica. Dado que el concepto originario del yo o conciencia trascendental es acuñado por KANT, vamos a partir de su comprensión y acudiremos a la noción husserliana secundariamente para completar la lectura del yo trascendental en KANT y considerar en qué medida podemos hablar de un conocimiento del yo bajo este apelativo, y qué sitio le corresponde en esta crítica.

En primer lugar hemos de destacar que el adjetivo ‘trascendental’ adquiere varios sentidos tanto en KANT como en HUSSERL, pero que, conforme a lo que señala Juan Manuel NAVARRO CORDÓN⁵⁵⁶, podemos limitarnos a uno de ellos para entender su importancia y su aplicación al yo. Siguiendo la argumentación de J. M. NAVARRO CORDÓN, exponemos dos textos especialmente relevantes para la determinación de lo propiamente trascendental⁵⁵⁷ en la filosofía kantiana:

“Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*.”⁵⁵⁸

“no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (o que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son.”⁵⁵⁹

Es decir, lo trascendental se refiere a lo *a priori* en tanto que fundamento necesario y universal. Ahora bien, siendo todo elemento trascendental de carácter apriórico, es, al mismo tiempo, fundamento de lo *a priori*, toda vez que lo *a priori* no puede

⁵⁵⁵ “Das ‘transcendentale Bewusstsein’ ist ,die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern.”“ EP, p. 111.

⁵⁵⁶ Cf. Juan Manuel NAVARRO CORDÓN, ‘El concepto de ‘trascendental’ en Kant’ en: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, nº 5, ed. Universidad Complutense de Madrid, 1970, pp. 7-26.

⁵⁵⁷ En contraposición, por ejemplo, a la aplicación al yo de este apelativo en las acepciones más dispares, como decíamos, tanto en KANT como en HUSSERL. Cf. J. SEIFERT, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 233-ss.; y también cf. *Back to Things in Themselves*, pp. 176-178.

⁵⁵⁸ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 25 – A 12.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, A 56.

cuestionarse acerca de su propio origen, mientras que el conocimiento trascendental aspira precisamente a ello. Lo trascendental pretende dar razón de la validez del objeto de conocimiento. Este mismo conocimiento debe ser posible *a priori*, esto es, darse con independencia de la experiencia, bajo el carácter de lo universal y necesario; siendo así el conocimiento trascendental especie del género del conocimiento de lo *a priori* pero, a su vez, haciendo posible el conocimiento de lo *a priori*, posibilitando el saber universal y necesario; constituyendo el fundamento de validez objetivo de lo *a priori* mismo. Es decir, antecediéndose en originalidad y fundamentación a lo *a priori*, como su condición de posibilidad misma. Los conocimientos trascendentales los proporcionan, por tanto, los principios de la realidad en tanto que son en sí mismos y desde sí en razón de su originareidad, esto es, en términos kantianos: los principios de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) y los de la razón pura (las categorías). Pero aún cabe preguntarse por el principiarse de estos principios. La respuesta la da el mismo KANT cuando afirma:

“Que haya en general principios es atribuible únicamente al entendimiento puro, que no es sólo la facultad de las reglas con respecto a lo que sucede, sino hasta la misma fuente de los principios.”⁵⁶⁰

Por lo tanto, la fuente del conocimiento trascendental se encuentra en un entendimiento puro, un sujeto en el que se dan las condiciones de posibilidad del conocimiento apriórico, la necesidad del pensar así y no poder pensar de otra manera. Y, así, nos encontramos con que el yo es fuente del conocimiento trascendental (pero fuente en tanto que premisa), y, del mismo modo, objeto del conocimiento trascendental en tanto que presupuesto lógico que posibilita el conocimiento de los objetos. Veamos, al respecto, dos citas relevantes en KANT:

“Igualmente, llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella.”⁵⁶¹

“Como dada *a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede *a priori* a todo *mi* pensamiento determinado.”⁵⁶²

“no lograríamos demostrar esa permanencia por medio de ninguna observación segura. En efecto, aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. [...] Fuera de tal

⁵⁶⁰ Ibid., A 158 – B 197.

⁵⁶¹ Ibid., B 132.

⁵⁶² Ibid., B 134.

significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos. Podemos, no obstante, admitir la proposición ‘El alma es sustancia’ [...] si nos resignamos, por tanto, a que el concepto designe sólo una sustancia en la idea, no en la realidad.”⁵⁶³

“nunca podemos establecer si este yo (mero pensamiento) no fluye igual que los otros pensamientos que él liga entre sí.”⁵⁶⁴

Para KANT, el yo es la mera forma de la conciencia; únicamente la condición formal de todo pensamiento que se representa como objeto ante sí mismo enraizando en la subjetividad (que, en lo que pueda tener de subsistente, es pensada como premisa), dándole su condición de posibilidad al propio tiempo que siendo concebida esta gracias a aquella. Sólo a partir del yo se fundamenta toda la realidad, todos los principios de la realidad encuentran la respuesta a su condición de posibilidad en este concepto trascendental porque se remiten al entendimiento puro que, a su vez, tiene su fundamento o condición de posibilidad en el yo trascendental. El yo, por tanto, constituye por excelencia la condición para alcanzar conocimiento trascendental, puesto que en él se basa toda posibilidad de fundamentación de los principios trascendentales de la realidad. Pero, al mismo tiempo, está siendo objeto en un acto reflejo para volviendo sobre sí, en sí y desde sí, encontrar las condiciones del conocimiento de los objetos en tanto que conceptos. Si bien, esta consideración del yo trascendental se sucede conforme a la crítica trascendental, esto es, como presupuesto lógico necesario del pensar.

Ahora bien, una vez localizada la función del yo trascendental en el sistema kantiano, hemos de afirmar que no tenemos acceso directo a su materialidad por tratarse precisamente de una condición meramente lógica de contenido formal para el conocimiento objetual que de hecho poseemos. El elemento que explica nuestra capacidad gnoseológica respecto de lo *a priori* es inaccesible para nosotros como sucedía con el yo en NATORP conforme a la contraposición insalvable sujeto-objeto. Para KANT, el yo trascendental es una hipótesis necesaria, pero, al fin y al cabo, una hipótesis⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Ibid., A 350 - 351.

⁵⁶⁴ Ibid., A 363.

⁵⁶⁵ Cf. D. VON HILDEBRAND, ‘Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt’, p. 25:

La aparición del fenómeno es lógicamente posible sólo porque hay un sujeto trascendental. El fenómeno se somete a una reducción trascendental para adquirir validez objetiva, se subsume como elemento de aquello que es condición de la posibilidad de su conocimiento: el mundo de la subjetividad en el yo trascendental. A nivel empírico son los fenómenos los que hacen posible y necesaria la unidad sintética de la conciencia, el yo. Pero este yo concreto no es el que hace posible el conocimiento trascendental, sino el yo trascendental como condición antecedente de la aparición del fenómeno. Si el yo concreto fuese el posibilitador del conocimiento trascendental, no vería coartada su constitución de la realidad por principios como los del tiempo y el espacio. Sin embargo, a este yo trascendental se le niega desde un principio la accesibilidad característica del *cogito, ergo sum*, así como la de la *Intuition des Durchlebens*, la de la abstracción y la de la intuición intelectual del *eidos* del yo; por el mero hecho de tratarse de un elemento que se encuentra fuera y más allá de toda experiencia, dado que es condición de posibilidad de la experiencia misma⁵⁶⁶. Lo que el yo trascendental sea en sí mismo no es definible ni determinable por estar fuera del espacio y del tiempo, por ser también el fundamento de los mismos. Este yo no está en

“Vemos, por tanto, la total y manifiesta contradicción de todo idealismo kantiano. Al mismo tiempo se lleva a cabo y se niega la trascendencia en su totalidad. ¿Cómo puede [Kant] saber algo acerca de todos los sujetos y de todos los hombres si el mundo es como cree que es? ¿Cómo puede saber, en absoluto, si hay otros seres humanos, si lo que afirma de otros hombres no sea también un constructo mental distinto de las cosas reales? Quizá para nada sea así, ¡a lo mejor el hombre es totalmente distinto! ¿Cómo podrá Kant negar esto?

Kant respondería a esto con el ‘ego trascendental’, que no es más que un concepto muy singular y de dudosa validez, y, en cualquier caso, algo que no está dado, una hipótesis típica. Pero la teoría de Kant va mucho más allá cuando consecuentemente defiende la afirmación de que nosotros somos los que construimos todo, de que no podemos saber de ningún modo si realmente los hombres piensan como decimos que piensan.”

“Wir sehen also den ganz offenkundigen Widerspruch jedes kantischen Idealismus. Die Transzendenz wird hier absolut vollzogen und zugleich geleugnet. Wie kann er denn etwas über alle Subjekte und alle Menschen wissen, wenn die Welt so ist, wie er glaubt? Wie kann er wissen, ob es überhaupt andere Menschen gibt, ob das, was er von anderen Menschen sagt, nicht auch nur eine Konstruktion sei, die von den wirklichen Dingen verschieden ist? Es ist ja vielleicht gar nicht so, der Mensch ist ja vielleicht ganz anders! Wie will Kant das widerlegen?

Kant würde in Antwort darauf mit dem ‘transzendentalen Ego’ kommen, was ein sehr merkwürdiger und überhaupt zweifelhafter Begriff ist, aber jedenfalls eine Sache, die nicht gegeben ist, eine typische Hypothese. Aber Kants Theorie geht ja darauf hinaus, wenn er die Behauptung, daß wir alles konstruieren, konsequent vertritt, daß wir ja in keiner Weise wissen können, ob die Menschen tatsächlich so denken, wie wir behaupten.“

⁵⁶⁶ Cf. en este trabajo, las citas de KANT indicadas en el apartado ‘El neokantismo de Natorp en referencia a la cuestión del yo.’ del cap. I.

el tiempo sino que proporciona al tiempo su propio origen y fundamento. En una crítica sistemática de la razón pura como la de KANT, lo único que alcanzamos a conocer del yo es su función: a saber, la de ser fundamento del conocimiento trascendental de los principios que rigen la realidad. Es más, KANT descarta al yo como sustancia. *El yo trascendental es el fenómeno 'yo concreto' vaciado de todo contenido empírico e hipostasiado. Con esta interpretación se está eludiendo la experiencia de nuestro yo particular en el transvivir y se está postulando innecesariamente un yo que posibilite el conocimiento de esencialidades como el eidos del yo*⁵⁶⁷.

Pero tampoco en la reducción fenomenológica de HUSSERL se da de manera inmediata un yo concreto en el ámbito de la trascendencia ni un yo puro trascendental en el ámbito de la inmanencia, al menos no de manera clara⁵⁶⁸, sino, más bien, la vivencia de la conciencia, en un principio anónima; también la *deducción* de la necesidad de un yo como principio que haga posible distinguir entre las vivencias propias actualizadas y las ajenas experimentadas en la empatía⁵⁶⁹; y, por último, una explicación, derivada de aquella necesidad, según la cual desembocamos en un yo personal cuya característica esencial y propia es la facultad del entendimiento.

Si bien, antes de llegar a esta conclusión, tropezamos con dos confusiones principales en la filosofía husserliana. La primera afecta a la diferencia entre el yo puro como principio de la unidad de la conciencia y el yo como centro de irradiación de actos y recepción de afecciones varias. Aquí, el yo puro sería la asunción necesaria de la que hablábamos en KANT, fuera del tiempo, independiente de la experiencia corporal y de la personalidad de un sujeto determinado. Mientras que el yo como centro de irradiación y recepción sería el lugar de partida de los actos del sujeto concreto y el lugar de término de las afecciones corporales, así como el responsable de los fenómenos de la percepción y la atención; *implicando* así un desarrollo temporal,

⁵⁶⁷ Cf. Cf. D. VON HILDEBRAND, 'Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt', p. 25.

⁵⁶⁸ Cf. Josef SEIFERT, 'Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen: die Aequivokationen im Ausdruck 'transzendentes Ego' an der Basis jedes transzendentalen Idealismus' en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XIV, 1970, pp. 85-109.

⁵⁶⁹ Cf. Eduard MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, p. 117.

encarnado, del yo y sus actos.

Por otra parte, al hablar del *ego transcendental*, HUSSERL confunde con el yo personal, portador de una identidad, el yo puro que no es constituido sino que constituye; pero que, a su vez, no cambia sino que está por encima de todo cambio como sujeto supremo. Josef SEIFERT llega a distinguir seis acepciones del *ego transcendental* en la última obra que HUSSERL dedica en profundidad a este tema⁵⁷⁰, sus *Meditaciones cartesianas* a las cuales nos referimos con los párrafos que indicamos a continuación. El *ego transcendental* designaría: (a) al yo concreto, individual y existente (§ 8-9); (b) al yo fenoménico que aparece en mi conciencia, el puro ser-así como mera posibilidad (§ 7, 10-11); (c) al yo en tanto que esencia necesaria propia del conocimiento mediante la intuición eidética (§ 34); (d) a un yo constituyente de todo ser, sentido y conocimiento (§ 9, 40); (e) a la intersubjetividad trascendental que asume mi *ego* y el de los otros (§ 56, 64); (f) a una subjetividad trascendental contrapuesta al sujeto concreto, pero presente en todo sujeto concreto (§ 41, 59).

Se trata de contraposiciones innecesarias que conducen a contradicciones por el modo de comprender las distintas acepciones que puede adquirir la noción del *ego transcendental* como yo. Puesto que ¿a qué nos referiremos al hablar de un yo puro sin actos, afecciones, caracteres ontológicos, etc. del que ni siquiera se puede decir que sea yo sin fuerza, entendimiento, voluntad? Ahora bien, estos elementos no pueden aparecer sin partir de la primacía ontológica de una forma espiritual como es la del yo en su particularidad. El problema, pienso, se encuentra en la confusión de las tareas que corresponden a las esferas eidética, lógica, ontológica y a la correspondencia metódico-gnoseológica de cada una de ellas en el estudio del yo. Cuando se confunden estos niveles, se puede llegar a afirmar cosas contradictorias sobre un dato evidente como es el de la necesidad de la suposición de un yo que dé cuenta de los actos y de la unidad de la conciencia.

Eduard MARBACH, en su análisis del yo en la fenomenología husserliana, basándose principalmente en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* así como en las obras póstumas de HUSSERL sobre la fenomenología

⁵⁷⁰ Cf. 'Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen'.

de la intersubjetividad, reconoce, sin embargo, sólo dos acepciones del yo en HUSSERL que, según él, también se encuentran empleadas indistintamente en las obras de E. HUSSERL, y que podríamos reducir a dos: el yo puro de corporeidad y personalidad indeterminadas, y el yo concreto que actúa a modo de principio de unidad de mis vivencias actuales. En el análisis de MARBACH, se habla de la trascendentalidad del yo con respecto al yo puro, pero se la distingue del yo de la apercepción trascendental de KANT por su carácter eidético precedente a la experiencia y su carácter personal frente a la formalidad del yo en la apercepción kantiana. En cualquier caso, sigue dándose en este autor una ambigüedad a la hora de interpretar el yo como trascendental. Se habla del yo trascendental primordialmente como yo puro, y, no obstante, se aplica este mismo calificativo al yo que actualmente medita. Es más, a nuestro modo de ver, no queda claro a qué se está llamando yo puro. La solución que E. MARBACH propone ante esta ambigüedad, nos parece interesante para el contraste con el yo trascendental kantiano, al optar por las siguientes citas de los manuscritos inéditos de HUSSERL en su obra *Das Problem des Ich bei Husserl*:

“la idea de una unidad aperceptiva de lo que *es* tiene validez regulativa”

“el yo en tanto que consecuencia pura de todos sus actos, incluso respecto de un acto que se ‘conserva manteniéndose’ en una ‘toma de posición’ duradera, sólo es una *posibilidad ideal* o, mejor aún, una idea que yace en el infinito”⁵⁷¹

Estas afirmaciones no excluyen la confusión por parte del mismo HUSSERL, sino que nos dan pie para una interpretación de la misma desde una lectura de conjunto de este autor teniendo como obra de referencia las *Meditaciones cartesianas* por tratarse de la obra más significativa y tardía respecto del tema que nos ocupa. De este modo, según nuestra propia lectura, podemos hablar de tres acepciones básicas del *ego* trascendental en HUSSERL. Frente a las múltiples acepciones que J. SEIFERT indica, considero que podemos distinguir entre (a) el yo concreto existente o yo idéntico, (b) el yo fenoménico que aparece ante la conciencia, y (c) el yo *a priori* de la conciencia o yo del que se afirma la propiedad, que podría estar presente en los yos concretos si es que

⁵⁷¹ “die Idee einer apperzeptiven Einheit von Seiendem regulative Geltung hat”, p. 317.

“[das] Ich der puren Konsequenz in allen seinen Akten, ja schon in einem ‘bleibend erhaltenen’ Akt, in einer dauernden ‘Stellungnahme’, nur eine *ideale Möglichkeit* oder vielmehr eine im Unendlichen liegende Idee [ist]“, p. 318. Ambas citas pertenecientes al manuscrito inédito *Mundane Phänomenologie*, A VI, 30 según la clasificación del archivo de HUSSERL en Lovaina.

estos existiesen; y que, a su vez, constituye a todos los yos como intersubjetivos por ser él mismo intersubjetivo, esto es, incorporar la experiencia de lo extraño; y que, por último, es aquel del cual se diría todo ser, sentido y conocimiento. Dentro de estas acepciones habría que decidir a qué denomina HUSSERL verdaderamente *ego transcendental*. Si nos atenemos a una lectura literal, la acepción es empleada indistintamente, como muy bien apuntaba SEIFERT, sin embargo, si nos atenemos a una lectura de conjunto, podemos advertir que finalmente el *ego transcendental* hace referencia en propiedad al yo de la intersubjetividad transcendental entendiendo como ‘intersubjetivo’ lo propio que incluye la experiencia de lo extraño pero como experiencia del yo (§ 44, 52) y no del otro al que no tiene acceso directo. HUSSERL, efectivamente, llama *ego transcendental* al yo concreto que medita, pero este yo no sería transcendental en el sentido de sus afirmaciones conclusivas, según las cuales lo transcendental hace referencia a la posibilidad del conocimiento objetivo (§ 62), sino en el sentido de ser él mismo una posibilidad más del *ego transcendental* ‘en sí primero, que precede y soporta toda objetividad mundana’ (§ 64), al cual se someten todas las posibles formas estructurales de mi yo. Con palabras del propio HUSSERL:

“En la actitud transcendental [...] mi *ego* –el *ego* del que medita-, en su propiedad transcendental, no es empero el habitual ‘yo, este hombre’, reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una *estructura esencial de la constitución universal*, en la cual transcurre la vida del *ego transcendental*” (§ 44)⁵⁷²

Mi *ego* fáctico no es, por tanto, más que una de las posibilidades puras que se obtiene por la variación en el pensamiento de la explicitación apriórica de sí mismo (§ 41). Ahora bien, no se encuentra aquí a HUSSERL negando la facticidad de mi yo concreto, sino considerando que la tarea filosófica de conocer al yo se restringe al conocimiento del *ego transcendental* que es en sí. De modo que, a pesar de las primeras afirmaciones de la *Cuarta Meditación* que apuntan hacia una evidencia experiencial de mi existencia como yo (§ 33), la experiencia del transvivir no ocuparía lugar en un estudio filosófico propiamente husserliano⁵⁷³. En cuanto al *ego transcendental* se trataría de un yo de

⁵⁷² p. 126.

⁵⁷³ Veánse al respecto las observaciones de Roman INGARDEN a esta *Cuarta Meditación* recogidas en: *Meditaciones Cartesianas* de E. HUSSERL, pp. 218-ss.

delimitación confusa dado que, al tiempo que se trata de un *ego* de estatuto apriórico, se dice de él que constituye todo ser, sentido y conocimiento, mas ¿cómo atribuir el acto de constitución a un ser eidético? Es decir, si el *ego transcendental* tiene únicamente validez regulativa y refiere, más bien, a una posibilidad ideal ¿en qué sentido admite HUSSERL que lo propio del sujeto-yo –en tanto que esencial a él– sólo puede entrar en juego donde se dan actos de la razón; por los cuales el yo es consciente de sus posibilidades, responsabilidades, apropiaciones, horizontes de elección de su ser, estructuración y memorización de hechos apropiados o insertados en *su* ámbito de auto-determinación y en la esfera de auto-presencia desde la cual elige su auto-determinación, etc.⁵⁷⁴? Pues si definimos lo más propio del yo de esta manera, no podemos atribuir esta asignación, en sentido estricto, a un yo puro transcendental que es mera premisa lógica, suposición, aunque esta vez con presunción de contenido y no meramente formal. Este yo puro transcendental únicamente es supuesto para el sujeto con vida en la conciencia, que tiene en sí (en tanto que sujeto) la capacidad de la auto-presencia y de la auto-determinación. Pero si esto es así, que lo propio del yo es el ejercicio de la razón por la capacidad del entendimiento, tampoco tiene lugar propiamente la calificación de yo para el yo transcendental como centro de irradiación y de recepción, de lo corporal, en tanto que afectable y agente, a menos que se entienda como tal el *eidos* del yo.

Por consiguiente, a nuestro modo de ver, allí donde HUSSERL haría que el yo concreto relegase la función del yo transcendental en el conocimiento del yo por su inactividad, lo estaría aceptando de nuevo como elemento primero y último de la filosofía al margen de todo yo de carácter particular. El yo es, para él, pura posibilidad vaciada de toda propiedad empírica aunque, a diferencia de KANT, pretenda ser un yo al que le pertenecen rasgos en propiedad, esto es, con contenido. Ahora bien, la potencialidad vaciada de su realidad no es más que una idea, una presuposición lógica al modo del yo transcendental kantiano. Y, en este sentido, el filósofo al que se adhirieron discípulos como R. INGARDEN, Dietrich von HILDEBRAND y Max SCHELER, entre otros, anula,

⁵⁷⁴ Cf. 'Das Kind. Die erste Einfühlung (Juli 1935)' en :*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*, 3ª parte: 1929-1935, *Gesammelte Werke*, Husserliana, vol. XV, ed. Iso Kern, Den Haag, 1973, suplemento XLV: pp. 604-606.

como NATORP, la validez de la experiencia del transvivir como método de acceso directo al yo de realidad empírica y de igual carácter filosófico que el método de acceso directo al *eidos* del yo; confundiendo también la intuición intelectual del *eidos* del yo (reconocida en el § 34 en toda su independencia) con la asunción de un *ego transcendental* de dudoso estatuto ontológico (como queda reflejado en el § 64⁵⁷⁵).

⁵⁷⁵ “Este sistema del *a priori* universal, por tanto, puede designarse también como el desarrollo sistemático del *a priori universal innato* a la esencia de una subjetividad trascendental y, por ende, también a una intersubjetividad trascendental“ *Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 201.
Cf. Josef SEIFERT, ‘Kritik am Relativismus und Immanentismus in E. Husserls Cartesianischen Meditationen’, pp. 107-109.

CAPÍTULO V

RECAPITULACIÓN Y SOLUCIÓN CRÍTICA AL CONOCIMIENTO NATORPIANO DEL YO

El presente capítulo pretende ser una breve recopilación de los resultados de la investigación acerca de la posibilidad de conocimiento de dicho yo partiendo de la distinción entre objeto y sujeto, de la que también partió Paul NATORP para llegar a conclusiones bien diferentes a las de este autor.

§ 1. Acerca de la distinción entre objeto y sujeto como dificultad para el conocimiento del yo.

Recordemos que, para NATORP, el contenido era la aparición, el fenómeno, el momento de lo presente y dado a la conciencia en cuanto a su materia, o momento de lo presente, y en cuanto a su forma; que no era más que un tipo de orden en el proceso constructivo-reconstructivo correspondiente a la objetivación-subjetivación por el cual se establecía una relación unitaria o sintética del contenido con un algo distinto, al que damos en llamar conciencia o yo. Hasta aquí no habría problema para considerar esta concepción del contenido compatible con la cognoscibilidad que hemos otorgado al yo en el último capítulo, salvo el caso de la experiencia del transvivir del yo en la que el contenido y el algo distinto establecerían una relación sintética de identidad, por la cual los términos tan solo podrían ser diferenciados por abstracción artificial. Ahora bien, decíamos que NATORP se atreve a ir más lejos en la extensión del objeto suprimiendo la distinción entre el contenido como lo dado objetualmente *en* la conciencia y el objeto como el contenido intencionado *por* la conciencia, conforme a su explicación monista. Como veíamos al comienzo de esta investigación⁵⁷⁶, NATORP advierte que esta diferencia desaparece en tanto que el objeto será siempre, independientemente de

⁵⁷⁶ Cf. Cap. I, §2.

aquello que representa, contenido de la conciencia y que el contenido está abocado a ser objeto de la conciencia, por cuanto que se define como lo relacionado con el yo, lo sometido a la relación de la conciencialidad. Esta relación sólo sería posible en la medida en que el contenido es, de alguna manera, intencionado por el sujeto, esto es, enfrentado a él; de otro modo no podría estar contenido en la conciencia puesto que o no estaría en ella o formaría parte fusionada con ella. Para NATORP, la relación se dice de dos términos que en algo se distinguen. Esta distinción tiene lugar en la conciencia por medio de la contraposición objeto-sujeto. Por otra parte, el proceso de graduación objetivo-subjetivo, constructivo-reconstructivo veíamos que relativizaba la dualidad entre *Inhalt* y *Gegenstand*. De modo y manera que, lo que comúnmente entendíamos por *Inhalt* –lo dado en la conciencia– se transformaba en lo que comúnmente entendíamos por *Gegenstand* –el contenido intencionado por la conciencia– y viceversa. Puesto que no somos ni podemos ser conscientes de lo subjetivo, en tanto que dado inmediatamente a la conciencia, es necesaria la objetivación de lo dado primeramente (que da lugar al *Gegenstand* en el proceso de regulación) para llegar a conocerlo como *Inhalt*.

Ahora bien, a esta concepción se anteponían varias objeciones, quizá la primera y más clara es la necesidad de reconocer que hemos de disponer de hecho de cierta noción del contenido en su estado subjetivo para poder hablar de su ‘ser objeto de un contenido’. ¿Cómo podremos de lo contrario objetivar algo que previamente no estaba dado? La argumentación natorpiana es víctima de una crítica trascendental desde las mismas premisas de su pensamiento. Bien que no podamos conocer el contenido sin objetivarlo, lo cual ya de entrada no es siempre el caso como veíamos, por ejemplo, en la experiencia del transvivir respecto del acto del conocer –aunque sí en tanto que frontalmente–, pero es necesario distinguir el contenido del objeto por cuanto que este no tiene sentido sin aquel dentro de la lógica que NATORP otorga al proceso cognitivo de construcción-reconstrucción de la realidad por parte del yo.

Más allá de la crítica trascendental, la esencia misma de ambos fenómenos de la conciencia, considerándolos como tales y no ya en su realidad ontológica concreta –relativa a la conciencia e independiente de ella por sus referentes–, exige la

afirmación de una distinción clara. Así, mientras que el objeto es intencionado por el sujeto, el contenido no lo es necesariamente, nada impide que el contenido sea distinto del sujeto y esté, al mismo tiempo, formando parte de su subjetividad, de su vida interior concreta real. Pero este su ‘formar parte de’ no identifica al contenido con el yo, se trata de una relación colateralmente consciente, paralela, que incluso en su oscuridad y colateralidad puede influir en el comportamiento del sujeto respecto de la realidad. El cambio en la disposición de unos contenidos⁵⁷⁷ determinados puede dirigir la atención del sujeto hacia un elemento concreto de los mismos más que a otros, que deviene, de esta manera, objeto de su intención. Los contenidos están ahí, acechando si se quiere, pero el sujeto no es consciente de ellos, no los considera enfrentados a su ser-sujeto, así como tampoco los incluye hasta tal punto en su subjetividad como para no poder sacarlos de la inconsciencia por medio del acto intencional que los sitúa en una trascendencia determinada respecto del sujeto. Contenidos de la conciencia son, así, aquellos que obedecen al primer sentido que indicábamos: las realidades que aparecen ante nuestra conciencia en tanto que fenómenos formando parte de la conciencia desde su vida interior o subjetividad, aunque aquello a lo que se refieran, o de lo que son portavoces en tanto que representaciones de objetos ideales, por ejemplo, sea ontológicamente independiente del sujeto.

El que el contenido implique necesariamente una relación con el yo para poder estar albergado en la conciencia, no implica que dicha relación haya de ser la misma que la que mantiene el yo con el objeto enfrentado. Dicha relación no tiene por qué ser una relación de intencionalidad temática por parte del sujeto, ya que la conciencia puede albergar al contenido sin intencionarlo, colateralmente; no desde su función representativa acompañada de la intencionalidad con la que el yo focaliza al contenido convirtiéndolo en objeto, sino precisamente desde su función representativa sin focalización⁵⁷⁸. Esto es así porque la conciencia no es, sin más, el lugar que alberga

⁵⁷⁷ Cf. A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, pp. 406-420.

⁵⁷⁸ Se trata del mismo sentido de ‘contenido’ que Adolf REINACH diferencia en su recensión de la obra máxima de NATORP:

“En primer lugar, podemos tomar por objeto todo lo intencionado como tal por el sujeto por contraposición al contenido, lo cual significa aquí, a todo lo que está ahí en o para la conciencia sin ser intencionado por ella en el nuevo sentido: sin ‘referirnos’ (*gemeint*) a ello. [...] Por el contrario, el

dichos contenidos sino que propiamente ese lugar le corresponde a la subjetividad del yo, a la vida interior del mismo que, recordamos, consistía en la vida vivenciada de relación de todo objeto o acontecer psíquico en mí conmigo mismo ya sea consciente o inconscientemente. Mientras que la conciencia se encarga de reflejar un fluir de estados, percepciones, y objetos más o menos conscientes, para la subjetividad, como vida interior del yo; ésta vive de una u otra manera dicha información, como intencionada o no intencionada. De manera que el yo puede acceder a ella directamente intencionando todos sus contenidos y volviéndolos a convertir en objetos de su atención. Pero, independientemente del ejercicio intencional del yo y consciente de la conciencia, en la subjetividad existen contenidos que actúan independientemente de que hayan sido intencionados en alguna ocasión, así sucede en gran parte de los elementos que condicionan nuestra vida consciente. Simplemente porque se trata de contenidos que se dan junto con la subjetividad, sin necesidad de haber sido conscientes de ellos en alguna ocasión. Si admitimos que se da la subjetividad y la hemos definido como vida interior del yo; la conciencia bien puede ser necesaria para darnos a conocer que existe esta relación, pero no es necesaria para que *de facto* se dé un tipo de relación de no intencionalidad entre el yo y el contenido. *Por lo que, la conciencia no puede ser necesaria para que se pueda experimentar de manera directa –aunque colateral– la existencia del yo a partir de la subjetividad, y tampoco menoscaba la cognoscibilidad de la esencia necesaria del yo. La primera afirmación toma su fundamento a partir de la prioridad ontológica en el tiempo del yo respecto de su conciencia de tal, respecto de su subjetividad, en definitiva, respecto de su ser conocido, precisamente porque de él brota la capacidad misma para denominarse a sí mismo como ‘yo’ o sujeto agente volitivo-intelectivo. La existencia del yo precede, por*

contenido es el cenicero de la mesa que aparece en mi campo de visión sin que dirija mi mirada a él expresamente; la representación con que recuerdo la vivencia pasada (no dirijo mi atención a la representación cuando aludo a la vivencia misma)”

“Zunächst kann als Gegenstand gesten alles vom Subjekt Intendierte als solches im Gegensatz zum Inhalte, das heißt hier, zu allem was im Bewußtsein oder für das Bewußtsein da ist, ohne doch von ihm ‘intendiert’, in diesem neuen Sinne ‘gemeint’ zu sein. [...] Inhalt dagegen ist der Aschenbecher auf dem Tisch, der in meinem Blickfeld erscheint, ohne daß ich doch ausdrücklich auf ihn hinblicke, die erinnernde Vergegenwärtigung des vergangenen Erlebens (auf die ich ja nicht hinblicke, wenn ich des Erlebens selbst gedenke)” *Paul Natorp, AP*, pp. 362-363.

deducción apodíctica, a la aparición de la conciencia y, con ello, al ser consciente de su distinción respecto de aquello que se le enfrenta como objeto. No se puede explicar lo uno sin lo otro. Además, la experiencia que tenemos del yo y de la que, en cierto modo, podemos tener un conocimiento consciente, no es un mero producto del deseo de certeza de la existencia del yo ante una mera deducción lógica o un supuesto apriorístico de contenido formal vacío. La existencia del yo acompaña todas las vivencias de la subjetividad, y no sólo puede acompañar; es más, es vivenciada ella misma a la par que acompaña, el mismo acompañar sus vivencias es vivenciado y, con este acompañar –no por medio de él a modo de deducción–; el yo es transvivido de manera inmediata, colateral pero directa⁵⁷⁹. Entendiendo aquí al yo como contenido en el tercer sentido señalado.

§ 2. Evaluación de la validez de los métodos gnoseológicos con respecto al conocimiento del yo y en referencia a la negación natorpiana del mismo.

Sin lugar a dudas, los demás métodos gnoseológicos para llegar al yo complementan, facilitan, afianzan, enriquecen la información que del yo poseemos tanto en su noción eidética como en la noción del yo real existente en este mundo particular; ahora bien, sólo la experiencia del transvivir nos proporciona el acceso directo a la existencia del yo concreto.

La intuición intelectual nos facilita los rasgos de la esencia del yo concreto, esto es, para poder hablar de la encarnación de un yo en este mundo concreto, el *eidós* del yo prescribe lo que debe llegar a realizarse en acto por la necesidad metafísica encerrada en su esencia considerada aquí no como forma en cualquiera de sus cuatro sentidos sino como *Wesen* en el tercer sentido que indicábamos siguiendo las distinciones de Josef SEIFERT en su obra *Sein und Wesen*, como *notwendige Wesenheit*. Es decir, la intuición intelectual nos proporciona un esquema de aquello que está por conocer, de

⁵⁷⁹ Cf. J. SEIFERT, *Back to Things in Themselves*, pp. 272-275. Cf. también del mismo autor: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, pp. 60-61.

aquello que, si no pudiera conocerse en su estado encarnado, al menos sabemos que habría de encarnarse de esa manera sin poderse dar en él rasgos que contradijeran lo que nos anuncia el conocimiento del *eidos* del yo. A este respecto, diferíamos de NATORP en su negación kantiana del reconocimiento de la posibilidad de conocer algo en sí, incluido el *eidos* del yo en su necesidad metafísica.

La deducción apodíctica del yo en la duda metódica cartesiana parecía alcanzar la experiencia del transvivir, pero veíamos que se quedaba en el acto evidente y conocido con certeza absoluta. Este modo de conocimiento deriva de la adhesión del acto a un yo por la necesidad lógica de su presuposición formal a modo de concepto vacío, en tanto que objeto intencionado, enfrentado al sujeto que lo conoce. Este enfrentamiento hace que sea imposible conocer el sujeto en sí mismo, en tanto que tal, puesto que en el instante en que se le conoce dejaría de ser sujeto. La crítica de NATORP al conocimiento del yo sería aquí admisible. La deducción apodíctica no sería más que un presupuesto lógico con el que habríamos de contar necesariamente pero del cual no tenemos noticia vivencial directa, no nos es evidente de manera inmediata, aunque nos proporciona certeza absoluta, en definitiva, no podemos conocerlo como tal, pero sería necesario presuponerlo para dar una explicación lógica de los fenómenos. Ahora bien, en el momento en el que lo presuponemos como sujeto de estados de conciencia, como intencionando contenidos u objetos, como responsable o agente de actos volitivos, ya estamos admitiendo que conocemos algo de él, unas características determinadas que nos inducen a decir que hay que presuponerlo porque es de esta manera o de esta otra. Si lo presuponemos para dar explicación de una serie de fenómenos es que, aunque sea de la manera más abstracta, tenemos noticia de que ese yo no puede quedarse en un mero presupuesto lógico, apriórico, formal y vacío de contenido.

Dicha sospecha se ratifica gracias a la posibilidad de su conocimiento por medio de la experiencia del transvivir. Pero para llegar a esta experiencia, también necesitamos la evidencia de los actos que nos llevan a la deducción cartesiana. Sin la duda metódica no tendríamos de la evidencia de la necesidad de experimentar el yo a la vez que sus actos. El yo mismo no se nos da directamente en el discurso de la duda metódica pero sí se nos impone, por medio de este método cognitivo, el hecho de que si se da el

acto se tiene que dar el agente con el acto, aunque no sea yo el agente, aunque no se trate de *mi* acto. El método cartesiano no nos proporciona la vivencia del yo pero fundamenta su necesidad. Y de esta vivencia tampoco nos da garantía alguna la fundamentación filosófica de la psicología de NATORP, antes bien niega esta posibilidad.

En cuanto a la abstracción, esta queda fuera del discurso natorpiano por su falsabilidad y carencia de validez apriórica. La abstracción no nos proporciona ni conocimiento inmediato ni apodíctico, es cierto, pero sí puede ayudarnos a ascender hacia el conocimiento del *eidos* del yo y, por medio de él, como hemos visto, al adecuado reconocimiento de la existencia del yo concreto. La abstracción nos muestra la naturaleza general que los yos empíricos tienen de común, pero si se dan en todos es que muy probablemente se trate de rasgos esenciales no sólo del yo empírico sino también del *eidos* del yo, aunque no siempre sea el caso. El discernimiento último de la atribución de esta necesidad esencial corresponde a la intuición intelectual. A este respecto coincidíamos, en parte, con NATORP en su uso de la abstracción para llegar a cierto conocimiento de lo presentativo por reconstrucción, en nuestro caso, del yo concreto, pero el *eidos* del yo quedaba lejos del horizonte cognitivo en el autor neokantiano que nos concierne.

Y, en fin, la asunción de un yo trascendental que encaja perfectamente en la filosofía kantiana y, con ella, en la natorpiana, queda fuera de lugar en nuestro camino hacia el conocimiento del yo por cuanto que no podemos considerarlo como mera forma de la conciencia, mucho menos de una conciencia supraindividual meramente hipotética de la que no tenemos ni vivencia directa ni dato cierto alguno.

De modo que, después de este análisis podemos constatar que la mayoría de *los métodos de conocimiento del yo alternativos a la experiencia del transvivir no quedan relegados a la incapacidad con la crítica natorpiana a la cognoscibilidad del yo, sino que encuentran el fundamento de su validez para el conocimiento del yo concreto en esa misma experiencia del transvivir a la cual, a su vez, complementan.*

Así, el fundamento de validez del método intuitivo se encuentra en la necesidad de las esencias necesarias y de los estados de cosas necesarios como ya anunciábamos en

las aclaraciones preliminares. Este fundamento veíamos que era rechazado por NATORP conforme a su filiación kantiana, según la cual, como indicábamos, es imposible acceder directamente a las esencias en sí, al en sí de las cosas, a las cosas mismas. El único conocimiento metafísico posible es el *a priori* de los conceptos vacíos de contenido en tanto que presupuestos lógicos, las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Cualquier otro conocimiento es susceptible de falsificación y, por tanto, de crítica en su validez, como sucede con la abstracción cuya validez queda, en último término, definida por la ‘confianza ciega’ en la verdad intersubjetiva. Esto es, admitimos, sin más fundamento, que todos los hombres reconocemos como verdaderas una serie de proposiciones ya sean aprióricas o empíricas; nuestros entendimientos coincidirían con la realidad o con la fenomenalidad de la misma manera, dada nuestra igual condición humana, y para nuestra tranquilidad psicológica; pues necesitamos presuponer esta igualdad para poder conducirnos en la vida ordinaria. Ahora bien y como apunta HUSSERL en su crítica al psicologismo⁵⁸⁰: ¿qué sucedería si no existiesen entendimientos humanos capaces de entender la realidad? ¿dejaría de existir una verdad acerca de la realidad misma? ¿cambiaría esta verdad con la aparición de seres inteligentes cuyos procesos mentales estuviesen sometidos a leyes lógicas y a categorías distintas de las humanas? ¿sería absolutamente posible que existiesen seres inteligentes con leyes lógicas distintas a las nuestras?⁵⁸¹ Tan solo la necesidad de las cosas, el ser en sí de las mismas, su evidencia, y la vivencia directa de nuestros actos y de nuestro yo, pueden liberarnos de este psicologismo. Pues, si tenemos acceso directo a nuestros actos volitivos, si tenemos noticia de su existencia, tenemos, asimismo, noticia de nuestro yo no sólo por deducción apodíctica, como presupuesto lógico necesario para dar explicación del modo de proceder de la realidad humana, al fin y a la postre para cerrar un sistema; sino que experimentamos el mismo yo en dichos actos y de manera colateral.

⁵⁸⁰ Cf. *Investigaciones lógicas*; Prolegómenos a la lógica pura, en especial los cap. 7 y 8.

⁵⁸¹ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis*, p. 25. Véase npp. 482 de esta investigación.

§ 3. Acerca de la necesidad de un objeto contrapuesto al yo para su propio conocimiento como tal. .

Según lo hasta ahora expuesto nos encontramos con que la subjetividad tiene un acceso distinto a sí misma cuando contrapone ante sí un objeto y se percibe en su estar contraponiéndose, y cuando se concibe a sí misma objetualmente. En cualquier caso “mal voy a poder trascenderme realmente si no soy yo quien se trasciende”⁵⁸². Esto es, no puede darse un contraponerse a un algo distinto de mí si no hay un ‘mí’, como también apuntaba MARTÍNEZ LIÉBANA. La cuestión que ahora queremos abordar es la de en qué medida este yo que precede a sus actos absolutamente evidentes, no sea, a su vez, producto de una relación más que un ser en sí mismo. Esto es, en qué sentido se dice del tú que es originante del yo, o bien simplemente de que el yo se perciba como algo distinto del ser objetual⁵⁸³.

En primer lugar advertimos que, si bien, el yo puede tener objetos contrapuestos en tanto que sujetos, al fin y a la postre, el contraste que le hace enfrentarse consigo mismo es siempre objetual. Incluso cuando el contraste es ejercido por un sujeto, este actúa de objeto frente al sujeto con el que se contrasta, de otro modo sería confundido con su propio ser. Es cierto que podemos conocer a otros yos en tanto que sujetos conforme a sus características, ahora bien, esto sucede en gran medida por cuanto que o bien deducimos su ser yoico por comparación con nuestros rasgos yoicos, o bien nos sorprenden ciertos rasgos del otro sujeto que no podemos encasillar dentro de las características correspondientes a lo objetual ni deducir por analogía con nuestro comportamiento como sujetos, pero que exigen la calificación de subjetivas. Ahora

⁵⁸² J. F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 141.

⁵⁸³ “El diálogo yo-tú presupone la participación de hermanamiento, dado que ambos participantes se saben y se reconocen como personas intervinientes en sí mismas necesitadas, interdependientes, interconstituidas e intercondicionadas (en cierto sentido, como criaturas carentes), y dan a conocer ese saber. El empleo del ‘yo’ presupone el conocimiento de que no se es una persona absoluta, una persona totalmente simple e ‘indivisa’; de que no se es Dios.”

“Die Ich-Du-Rede setzt die partnerschaftliche Teilhabe voraus, weil sich beide Teilhaber als vermittelte Personen, als in sich bedürftig, gemeinsam abhängig, konstituiert und bedingt (in gewissem Sinne armselig-geschöpflig) wissen und anerkennen – und dieses Wissen auch kundgeben. Die Verwendung des ‘ich’ setzt das Wissen voraus, daß man nicht absolute Person, nicht absolut einfache und ‘ungeteilte’ Person, daß man nicht Gott ist.” HENGSTENBERG, *Phiosophische Anthropologie*, pp. 284-285.

bien, la única manera de percibir estas características subjetivas en lo otro es por medio de sus manifestaciones externas objetivas. Y, no pudiendo reducir las características subjetivas a sus manifestaciones por cuanto que dijimos que no hay correspondencia unívoca entre lo psíquico y el comportamiento perceptible, mucho menos podremos inferirlas por analogía con nuestro propio comportamiento; de tal manera que no tenemos otra oportunidad más que la que nos ofrece la modesta intuición sensible de lo sensiblemente perceptible en las apariencias. Comprendiendo las palabras del fenomenólogo Michael WALDSTEIN bajo la luz de lo hasta ahora dicho, podemos afirmar con él:

“(7) Ahora bien, con diferencia, el argumento más directo puede ser tomado del hecho de que en la comprensión de una expresión, de alguna manera, entramos en contacto con el verdadero ser de la vida interior que manifiestan otras personas en su apariencia. Por ejemplo, cuando alguien nos mira con ira, esta ira se despliega ante nosotros con el peso y la fuerza de su propio ser, con el peso y la fuerza de su presencia. Pero la inferencia analógica sólo puede reportar el conocimiento de *que* alguien está enfadado; no puede hacer presente a la ira en su propia realidad. Sucede de similar manera en la diferencia entre conocer meramente *que* algo está caliente y *sentir* su calor.”

“¿Cómo es que tenemos noticia de las sustancias que nos rodean? Ciertamente no tenemos la capacidad de una intuición que nos permitiese conocerlas directamente, digamos, con los ojos cerrados –esto es, sin prestar atención a sus características sensibles-. Por otra parte, nuestra percepción de las características sensibles *está* caracterizada con esa inmediatez intuitiva. Uno ha de concluir que nuestra percepción de las sustancias ha de pasar, de algún modo, *por* las características sensibles. Sin embargo, este papel mediador de las características sensibles consiste en algo más que en un mero proporcionar la oportunidad a un acto o sensación de construirse su camino hacia el nivel de lo sustancial, dejando atrás las características sensibles como si de una puerta se tratase. En otras palabras, las características sensibles son más que una *oportunidad* para una manifestación ‘desnuda’ de las sustancias que nos rodean. Son el *lugar* de su manifestación. El único camino para percibir las sustancias es *en* su apariencia sensible.”⁵⁸⁴

⁵⁸⁴ “But by far the most direct argument can be taken from the fact that in grasping an expression, we somehow come into touch with the very being of the inner life which other persons manifest in their appearance. For example, when someone looks at us with anger, this anger unfolds itself before us in the weight and thrust of its own being, in the weight and thrust of its presence. But inference by analogy can only yield knowledge *that* someone is angry, it cannot make this anger present in its own reality. It is like the difference between merely knowing *that* something is hot and *feeling* its heat.”

“How is it that we come to apprehend the substances around us? We certainly do not have a power of intuition which allows us to apprehend them immediately, with closed eyes, so to speak –that is, without paying attention to their sensible characteristics. Our apprehension of sensible characteristics, on the other hand, *is* characterized by such intuitive immediacy. One must conclude that our apprehension of substances must in some way go *through* their sensible characteristics. This mediating role of sensible characteristics, however, does more than merely provide an occasion for an act other a sensation to make its way to the substantial level, leaving sensible characteristics behind like a door. In other words, sensible characteristics are more than an *occasion* for a ‘naked’ manifestation of the substances around us. They are the *locus* of their manifestation. The only way in which we can grasp substances is *in* their sensible appearance.”

Pero si no es posible que se nos de *directamente* la subjetividad de lo otro, ¿cómo podría ser el tú el causante *directo* de la percepción transvivencial de mí mismo como sujeto; de mi *Selbs-bewusstsein*, de mi *Selbst-erkenntnis*? ¿cómo puede contrastar en la conciencia de un niño algo que no es distinto de lo que este, de por sí, ya percibe como *objetual* en el mundo que le rodea? Es más, cabe cuestionarse en qué medida sea el origen del conocimiento del yo, esto es, el tú, determinante para la ontología y la posibilidad positiva de que tengamos noticia de la existencia real del propio yo.

Tenemos conciencia de nuestros actos volitivos que se nos dan con evidencia y certeza absoluta, con inmediatez intuitiva. Esto nos ha llevado a experimentar junto con ellos al yo en la transvivencia. Asimismo, hemos deducido la apodicticidad de su existencia por la evidencia absoluta que proporcionaba el contacto directo con aquellos actos. Una existencia yoica que va, ineludiblemente, unida a una serie de características ya señaladas. Una vez llegados a este término parecería irrisoria la necesidad de emprender la tarea de averiguar quién es el causante de esta existencia y de la posibilidad de su conocimiento. Es cierto, podríamos evitarnos este trabajo, no es labor de esta tesis, excepto por la objeción conforme a la cual podría reducirse la existencia del yo a su relación con lo otro mediante un reduccionismo del yo a su conciencia. En ese caso existiría un yo, como hemos demostrado, con una serie de características y podríamos vivenciarlo, pero ese yo no sería sujeto, algo en sí respecto de lo cual ciertos accidentes podrían inherir; sino precisamente un accidente de una relación tú-yo que se presentaría como sustancial. De modo que, el yo sustancial devendría ‘yo social’, su existencia dependería de su inserción ontológica en una relación intersubjetiva⁵⁸⁵. Además de los problemas metafísicos y éticos que esta

Michael WALDSTEIN, ‘Expression and knowledge of other persons’ en: *Aletheia*, 2, ed. International Academy of Philosophy, Irving, 1981, pp. 127-128.

También John F. CROSBY:

“Parece que primero salimos de nosotros hacia los objetos de sensación y sólo entonces volvemos a nosotros con los comienzos de la autopresencia consciente.” *La interioridad de la persona humana*, p. 332.

⁵⁸⁵ Cf. J. SEIFERT, ‘El concepto de persona en la renovación de la teología moral: Personalismo y Personalismos’ en: *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 44.

postura implica, nos quedaría por resolver qué garantías podría ofrecernos un tú del cual no tenemos noticia evidente. Tendríamos que analizar la veracidad de la existencia del otro y la posibilidad de alcanzar conocimiento de la misma. Sin duda, no nos corresponde asumir esta problemática en este trabajo, pero hemos de despejar la confusión acerca del yo como elemento o denominación de una conciencia relacional que podría dar lugar a la necesidad de asumir un tú como origen del yo y de su conocimiento.

En una de sus paradójicas afirmaciones, apunta NATORP:

“Lo inmediato y originario en último término en la conciencia, no puede ser lo subjetivo. [...] Algo subjetivo sólo subsiste en contraposición con algo objetivo, por tanto, no antes de toda diferenciación.”⁵⁸⁶

Pero entendámoslo en su contexto. Para NATORP, ante la conciencia sólo aparece lo ya de alguna manera objetivado, bien exclusivamente por el sujeto o bien con ocasión de algo externo. En cualquier caso no hay lugar para una conciencia colateral capaz de experimentar lo subjetivo de manera inmediata, tan solo disponemos del método de la reconstrucción para llegar a su conocimiento. Si bien, finalmente, esta misma distinción entre lo objetivo y lo subjetivo será difuminada en el monismo en el que desemboca su argumentación. ¿Nace, no obstante, lo subjetivo de la confrontación con lo objetivo? ¿están la ontología y la posibilidad de conocimiento del yo supeditados al enfrentamiento con un tú externo, aunque sea percibiéndolo meramente como algo objetual?

Ya tuvimos en cuenta las fases que llevan al niño a la conciencia de sí mismo y consideramos la observación ocurrente de A. PFÄNDER respecto de la posibilidad en el niño de una conciencia de sí mismo, de una auto-presencia, previa a la conciencia de un tú. Ahora bien, ¿desbanca esto la necesidad psicológica que el yo tiene de enfrentarse a un objeto cualquiera distinto de sí para venir a la conciencia y a la percepción de sí mismo como realidad delimitada distinta de lo otro? En absoluto, la observación de la referencia que el niño tiene de sí mismo no puede ser nunca

⁵⁸⁶ “Das letzte Unmittelbare und Ursprüngliche im Bewußtsein kann nicht das Subjektive sein. [...] Ein Subjektives besteht ja überhaupt nur im Gegensatz zu einem Objektiven, also nicht vor aller Differenzierung überhaupt.” NATORP, *AP*, p. 214.

detonante de una conclusión para esta pregunta ya que el niño nace desde el principio rodeado de realidades que se le enfrentan. Sea consciente o no de su distinción como sujeto respecto de lo otro. Ahora bien, tampoco se puede concluir lo contrario del hecho de que se denomine en primera persona con posterioridad o de las fases descritas por H. ELKIN. En sentido metafísico únicamente podemos concluir que es precisa la presencia previa del yo a su conocimiento para poder percatarse de la distinción respecto de un tú enfrentado. De otro modo ¿cómo llegaríamos a distinguir lo otro de lo propio? En nuestra conciencia no habría distinción entre lo tuyo y lo mío, no habría base metafísica si el yo se redujese a su relación con el tú o tuviese su origen en esta relación, porque no hay razón para su separación ontológica de aquella relación. Una posición tal reduciría el yo o bien a un estado de conciencia o bien a la conciencia misma que no sería más que un haz de percepciones, ya que ningún *suppositum* le sería previo. Y como ya indicaba MARTÍNEZ LIÉBANA nada nos permitiría distinguir entre *mi* haz de percepciones y el *tuyo*. Es más, la asunción de un yo como premisa lógica de esta argumentación no se queda en mera deducción vacía de contenido. Hay algo en nuestro ser-sujeto y concebimos como tales que no puede sernos comunicado del exterior, puede que el enfrentamiento sea necesario para percatarnos de ello pero no sustituye la originalidad de la auto-presencia del yo para sí mismo y, por tanto, de su existencia y conocimiento. Nos equivocamos al derivar completamente el conocimiento del yo de un contrario o *gegenüberstehend*. Observando el objeto se observa un ser que es distinto del mío, pero esta distinción es posible porque constato características distintas en un ser interno, porque estas características existen previamente. De otro modo, si derivase su existencia del enfrentamiento con el objeto, habría de concluir que o bien el objeto posee las mismas características que mi ser o bien mi ser las mismas que el objeto. En cualquier caso no serían distinguibles en la conciencia que no percibiría más que los mismos rasgos únicamente subjetivos o únicamente objetivos. El enfrentamiento con el tú y con lo objetual cumplen un papel importante en la accesibilidad del yo para sí mismo, pero no exclusivo⁵⁸⁷. La necesidad

⁵⁸⁷ Josef SEIFERT, 'Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy' en: *Aletheia* II, International Academy of Philosophy Press, Irving-Texas, 1981:

de algo externo que despierte nuestra conciencia muestra la falta de coincidencia plena entre esta y el ser de la persona que abarca el yo, en definitiva nuestra contingencia. Un ser absoluto en el que su ser coincidiese con la conciencia de sí mismo, no tendría necesidad de trascenderse para llegar a la posesión completa de sí mismo⁵⁸⁸, en él ni la conciencia ni la persona tendrían un origen ontológico ni gnoseológico cronológicos. Pero en el estado de la naturaleza plural, temporal, potencial, dependiente de otros con una libertad precaria, en el que *el yo concreto* se encuentra por su circunscripción en la persona humana, *requiere de los otros para trascendiéndose a sí mismo, sin dejar de estar presente para sí, percatarse de su estar presente para sí mismo*⁵⁸⁹ *en una dialéctica en la que el tú y el yo están interrelacionados y co-implicados dentro de la correspondiente necesidad psicológica en la que el conocimiento de sí mismo se da al propio yo.* Una necesidad, por tanto, que no se debe a la esencia propia del yo, sino a su situación encarnada, concreta por la que participa del misterio natural que une al cuerpo con el alma en la persona. Un yo desprovisto de la limitación que esta interrelación impone a un sujeto, y en el que su ser coincidiese plenamente con su actualización, sería un yo ilimitado en el conocimiento de sí y no tendría, por tanto, necesidad de trascenderse hacia lo otro distinto de sí para venir a la conciencia de su sí mismo. Es precisamente en la experiencia del transvivir, cuando más nos acercamos al percatarse del yo como sujeto, donde el enfrentamiento con lo objetual y lo distinto de sí se reduce a la mínima expresión. Es quizá por esto que los filósofos que más han

“nosotros somos los únicos seres que estamos dados a nosotros mismos como sujetos en una experiencia ‘desde dentro’ [...]. La experiencia genuine del hombre alcanzada por medio de nuestro contacto con otros seres humanos no nos enfrenta, sin embargo, con el ‘mismo’ objeto de la experiencia con el que topamos en la experiencia de nosotros mismos”

“we ourselves are the only being which is given to us as subject in an experience ‘from within’ [...]. The genuine experience of man gained through our contact with other human beings does not, however, merely confront us with the ‘same’ object of experience which we encounter in the experience of ourselves”, pp. 136-137.

⁵⁸⁸ Sería el acto puro aristotélico. Cf. John F. CROSBY, *La interioridad*, pp. 324-ss.

⁵⁸⁹ John F. CROSBY, *La interioridad de la persona humana*, p. 352:

“No me poseo *primero* y *después* participo en la subjetividad de otros, sino que la autoposesión puede realizarse plenamente sólo como un reflejo de esa participación. Y no sólo eso, sino que hay una verdad sobre mí mismo de la que otros, precisamente en cuanto otros, son los custodios naturales, como vimos. Otros son los que median entre yo y yo mismo de las más diversas formas. Pero al estar así ordenada a la relación interpersonal, mi condición de persona se ordena a una pluralidad de personas –lo interpersonal exige al menos dos personas. Pero esto quiere decir, que mi condición de persona está intrínsecamente vinculada a la finitud. [...] la persona está como un yo frente a un tú.”

contemplado esta inmediatez del yo y de sus actos sin notada limitación respecto de ‘lo otro’ (sin enfrentamiento con lo distinto de mi yo), y sin necesidad de percatarse de este su estar contemplando con inmediatez transvivencial, han derivado o se han acercado en varias ocasiones a un panteísmo fenomenista olvidando la singularidad de sus respectivos yos.

FIN

Bibliografía

La presentación de las obras responde en cada uno de los bloques o bien a la índole de su importancia en relación al trabajo expuesto en los primeros bloques –más directamente relacionados con la investigación en cuestión-, o bien a un orden alfabético según el primer apellido del autor correspondiente en los últimos bloques. Se indicará en cada bloque el orden a seguir inmediatamente después del título del bloque correspondiente.

Bibliografía de y sobre Paul NATORP

(Según orden de importancia con relación al presente trabajo de investigación)

- Paul NATORP, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Friburgo, 1888, 129 pp.
- *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, ed. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1912, 329 pp.
- ‘Kant und die Marburger Schule: vortrag gehalten in der Sitzung der Kantgesellschaft zu Halle a. S. am 27. April 1912’ en: *Kantstudien*, vol. XVII, cuaderno 3, ed. Reuther & Reichard, Berlin, 1912, 29 pp. Edición castellana: ‘Kant y la escuela de Marburgo’ en: *Curso de pedagogía social*, trad. Fco. Larroyo, ed. Porrúa, Méjico, 1975, pp. 71-97.
- *Descartes’ Erkenntnistheorie*, ed. Gerstenberg, Hildesheim, 1978, 190 pp.
- *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, ed. Georg Olms, Hildesheim, 1965, 315 pp.

Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp: Ursprung und Einheit*, vol. I, ed. Schwabe & Co. Ag., Basilea-Stuttgart, 1986, 419 pp.

— *Cohen und Natorp: Der Marburger Neukantismus in Quellen*, vol. II, ed. Schwabe & Co. Ag., Basilea-Stuttgart, 1986, pp. 81-96.

Karl-Heinz Lembeck, *Studien Materialien zur Neukantianismus: Platon in Marburg*, vol. III, ed. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, 441 pp.

Literatura de autores fenomenólogos

(Según orden de importancia con relación al presente trabajo de investigación)

Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, en 3 volúmenes:

† Prolegomena zur reinen Logik, vol. II, ed. Felix Meiner (según Husserliana XVII), Hamburgo, 1992, 258 pp. Edición castellana: *Investigaciones lógicas*, vol. I, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 1-230.

† Logische Untersuchungen en 2 vol.: III-IV, ed. Felix Meiner (según Husserliana XIX / 1 y 2), Hamburgo, 1992, 783 pp. Edición castellana: *Investigaciones lógicas*, vol. I, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 230-382; y *Investigaciones lógicas*, vol. II, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2002, 390 pp.

— *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana, II, ed. Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1950, 93 pp. Edición castellana: *La idea de la fenomenología*, trad. Miguel García-Baró, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, 125 pp.

- ‘Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925’ en: *Phänomenologische Psychologie*, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 2003.
- *Cartesianische Meditationen*, vol. VIII, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 1992, 164 pp. Edición castellana: *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, 2ª edición, ed. Tecnos, Madrid, 2002.

Adolf REINACH, *Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Gesammelte Schriften, ed. Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1921, pp. 351-376.

- ‘Zur Theorie des negativen Urteils’ en: *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. I, ed. Philosophia, Munich, 1989, pp. 95-140. Edición castellana: *Teoría del juicio negativo*, trad. Mariano CRESPO, *excerpta philosophica*, 22, Fac. de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1997.
- ‘Über Phänomenologie’ en: *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. I, ed. Philosophia, Munich, 1989, pp. 531-550. Edición castellana: *Introducción a la Fenomenología*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, Trad. de Rogelio ROVIRA.
- Roman INGARDEN, *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, Gesammelte Werke, vol. VI, trad. y ed. de W. Galewicz, Tubinga, 1994, pp. 201-275. Edición castellana: ‘Sobre el peligro de una *petitio principii* en la teoría del conocimiento’ en: *opuscula philosophica*, 28, ed. Encuentro, trad. de Mariano Crespo, Madrid, 2006, 103 pp.
- *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*, Gesammelte Werke, vol. VII, 1ª y 2ª parte, trad. y ed. de W. Galewicz, Tubinga, 1996, pp. 231-274.

Dietrich VON HILDEBRAND, *Ethik*, Gesammelte Werke II, ed. Kohlhammer, 2ª edición Stuttgart, 1973, 494 pp. Edición castellana: *Ética*, trad. Juan José García Norro, ed. Encuentro, Madrid, 1983, 462 pp.

- *What is Philosophy?* ed. Routledge, Londres, 1991, 242 pp. Edición castellana: *¿Qué es filosofía?*, trad. Araceli Herrera, ed. Encuentro, Madrid, 2000, 227 pp.

- *Ästhetik I*, Gesammelte Werke V, ed. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1977, pp. 1-50.
- ‘Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt’ (publicación parcial de las clases magistrales de HILDEBRAND en Salzburgo: ‘Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis’) en: *Aletheia*, vol. VI, ed. Peter Lang, 1994 Berna-Berlin-Frankfurt am Main- Nueva York-Paris-Viena, pp. 2-27.
- ‘Die geistigen Formen der Affektivität’ en: *Situationsethik und kleinere Schriften*, ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, pp. 195-208. *Las formas espirituales de la afectividad*, trad. Juan Miguel Palacios; ed. Revista Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, col. excerpta philosophica, nº 19, Madrid, 1996, 28 pp.
- ‘Die Idee einer sittlichen Handlung’ en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, ed. Max Niemeyer, Tubinga, 1987, pp. 126-251.
- *Über das Herz*, ed. Josef Habbel, Ratisbona, 1967, cap. I. Edición castellana: *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, trad. Juan Manuel Burgos, ed. Palabra, Madrid, 1997, cap. I.
- ‘Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren’ en: *Mélanges Joseph Maréchal*, vol. II, ed. Desclée de Brouwer, París, 1950, pp. 180-191. Edición castellana: ‘Un problema de estética: la belleza del paisaje y de la musica’ en: *Ciencia y fe*, nº 28, San Miguel, Argentina, 1951, pp. 37-47.
- ‘The modes of participation in value’ en: *International Philosophical Quarterly*, Nueva York. vol. I, nº 1, 1961, pp 58-84.

Edith STEIN, *Einführung in die Philosophie*, Edith Steins Werke, Herder, vol. XIII, Friburgo-Basilea-Viena, 1991, 278 pp. Edición castellana: *Introducción a la filosofía*, Obras Completas, vol. II, trad. Constantino Ruiz Garrido y José Luis Caballero Bono, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 657-913.

- *Der Aufbau der menschlichen Person*, Edith Steins Werke, vol. XVI, ed. Herder, Friburgo, 1994, 200 pp. Edición castellana: *La estructura de la persona humana*,

- Obras Completas, vol. IV, trad. José Mardomingo, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2003, pp. 555-749.
- *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ed. Herder, Friburgo, 1950, cap. II: § 6 y 7; cap. III: §3; cap. VII; cap. VIII: § 2-6. Edición castellana: *Ser finito y ser eterno: Obras Completas*, vol. III, trad. Alberto Pérez, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007, cap. II: § 6 y 7; cap. III: §3; cap. VII; cap. VIII: § 2-6.
 - *Was ist der Mensch?* Edith Steins Werke, vol. XVII, ed. Herder, Friburgo, 1994, 223 pp. Edición castellana: *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, Obras Completas, vol. IV, trad. Constantino Ruiz-Garrido, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2003, pp. 753-986.
 - *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*, Edith Steins Werke, vol. XVIII, ed. Herder, Friburgo-Basilea-Viena, 1998, 293 pp. Edición en castellano: *Acto y potencia*, Obras Completas, vol. III, trad. Alberto Pérez, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007, pp. 225-536.
 - *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ed. Max Niemeyer, 2ª edición, Tubinga, 1970, 283 pp. Edición castellana: *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, Obras Completas, vol. II, trad. Constantino Ruiz Garrido, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 207-520.
 - *Zum Problem der Einfühlung*, ed. Kaffke, Munich, 1980, 132 pp. Edición castellana: *Sobre el problema de la empatía*, Obras Completas, vol. II, trad. José Luis Caballero Bono, ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 55-205.
- Max SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, ed. Otto Reichl, Darmstadt, 1928, 114 pp. Edición castellana: *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, trad. Vicente Gómez, Barcelona, 2000, 203 pp.
- *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en: *Gesammelte Werke*, vol. II, ed. Francke, Munich, 1966, 1ª parte: sección primera y sección segunda: cap. 1; 2ª

parte: sección sexta. Edición castellana: *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, ed. Caparrós, 3ª edición, trad. Hilario Rodríguez Sanz, int. Juan Miguel Palacios, Madrid, 2001, 1ª parte: sección primera y segunda: cap. 1; 2ª parte: sección sexta.

Alexander PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, ed. von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1904, 423 pp.

— *Die Seele des Menschen*, ed. Max Niemeyer, Halle, 1933, pp. 395-411.

— *Phänomenologie des Wollens: eine psychologische Analyse; Motive und Motivation*, ed. Johann Ambrosius Barth, 2ª edición, Leipzig, 1930, 165 pp. Edición castellana: *Fenomenología de la voluntad; Motivos y motivación*, trad. Manuel G. Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931, 243 pp.

Jean HÉRING, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2ª edición, 1968, 56 pp. Edición castellana: *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, ed. Encuentro, opuscula philosophica 14, trad. Rogelio Rovira, Madrid, 2004, 100 pp.

N. HARTMANN, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 5ª ed., ed. Walter de Gruyter, Berlín, 1965, pp. 133-172.

Karol WOJTYLA, *The acting person*, trad. por Andrzej Potocki, ed. D. Reidel, edición archivada por la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein revisada y corregida al margen por el autor en colaboración con Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht, 1979, 1ª parte: cap. 1-2. Edición alemana: *Person und Tat*, ed. Herder, Friburgo-Basilea-Viena, 1981, 1ª parte: cap. 1-2. Edición castellana: *Persona y acción*, trad. Jesús Fernández Zulaica, ed. B. A. C., Madrid, 1982, 1ª parte: cap. 1-2.

J. SEIFERT, *Leib und Seele: ein Beitrag zu philosophischen Anthropologie*, Universitätsverlag Anton Pustet Salzburgo-Munich, Salzburgo, 1973, 380 pp.

— *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, 2ª ed.,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, 182 pp.
- *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, 2ª edición, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburgo-Munich, 1976, 398 pp.
 - *Sein und Wesen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996, 578 pp.
 - *Back to Things in Themselves: A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, ed. Routledge, Londres, 1987, 364 pp.
 - *What is Life?* Rodopi, VIBS 51, Amsterdam-Atlanta, GA, 1997, 163 pp.
 - *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, 2ª edición, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 2000.
 - *Wahrheit, Wert und Sein*, ed. Josef Habbel, Ratisbona, 1970, pp. 321-324.
 - ‘Menschenwürde und unbedingte Achtung menschlichen Lebens: Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral’ en: *Essener Gespräche (zum Thema) Staat und Kirche* (22), Aschendorff 1988, pp. 57-84.
 - *Essere et persona: verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, intr. y trad. Rocco Buttiglione, publicación de la Università Católica del Sacro Cuore, Milán, 1989, cap. 8 y 9.
 - *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft*, ed. Karl Alber, Friburgo-Munich, 2001, 197 pp. Edición castellana: *Superación del escándalo de la razón pura: la ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant*, trad. Rogelio Rovira, ed. Cristiandad, Madrid, 2007, 274 pp.
 - *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* ed. Anton Pustet, Salzburgo, 1976, 88 pp. Edición castellana: *Qué es y qué motiva una acción moral*, ed. Centro Universitario Francisco de Vitoria, Madrid, 1995, 151 pp.
 - ‘Misslungener Angriff auf die Person: Kritik an Kants Behauptung von ‘Paralogismen der reinen Vernunft’ in den Beweisen für eine geistige Seele’, manuscrito inédito que se corresponde con una ponencia en Gaflei en el año 2000 (de próxima publicación) facilitado por el autor mismo, 38 pp.
 - ‘Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode: in kritischer Dialog mit Edmund Husserls Ideen

- über die Philosophie als strenge Wissenschaft’ en: *Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen*, Vydala Kòestanská akademie Òim, svacek, Studium, Praga, 1998, pp. 14-50. Edición castellana: ‘Fenomenología y filosofía como ciencia estricta: para la fundamentación de un método fenomenológico realista en diálogo crítico con las ideas de Edmund Husserl sobre la filosofía como ciencia estricta’ en: *Cuadernos de pensamiento*, nº 20, trad. Raquel Vera y Alicia Valero, Madrid, 2008, pp. 131-157.
- ‘Being and value. Thoughts on the reform of the metaphysics of good within value philosophy’ en: *Aletheia*, vol. I, cuaderno 2, ed. University of Dallas, 1977, pp. 328-336.
 - ‘Das Antinomienproblem als ein Grundproblem aller Metaphysik: Kritik der Kritik der reinen Vernunft’ en: *Prima Philosophia*, vol. II, cuaderno 2, ed. Junghans Cuxhaven, 1989, pp. 143-168.
 - ‘Absolute values and human motivation’ en: *ICUS Proceedings*, Boston, 1979, pp. 421-432.
 - ‘Voluntarism’; ‘The will’ en: *Handbook of metaphysics and ontology*, ed. Philosophia, Munich, 1991, pp. 929-931, 934-939.
 - ‘To be a person – to be free’ en: *Freedom in Contemporary Culture*, vol. I, ed. Catholic University of Lublin, Lublin, 1998, pp. 145-185.
 - ‘A phenomenological and classical metaphysics of the person: completion and critique of Aristotle’s Metaphysics’ en: *Christian Humanism. International Perspectives*, ed. Peter Lang, Nueva York, 1995, pp. 213-225.
 - ‘Sind Geist und Gehirn verschieden? Kritische Anmerkungen zu einigen Neuerscheinungen zum Leib-Seele-Problem’ en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Frommann-Holzboog, 18.2, 1993, pp. 37-60.
 - ‘Zur Unterscheidung menschliches Leben – menschliche Person in der ethischen Diskussion heute’ en: *Mut zur Ethik*, ed. Menschenkenntnis, Zurich, 1994, pp. 207-216.
 - ‘El hombre como persona en el cuerpo: qué significa ‘ser una persona’’ en: *Espíritu XLIV*, Barcelona, 1995, pp. 129-156.

- ‘El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos’ en: *XVII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra: El primado de la persona en la moral contemporánea*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 33-61.
- ‘Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy’ en: *Aletheia II*, International Academy of Philosophy Press, Irving-Texas, 1981, pp. 130-199.
- ‘The significance of Husserl’s *Logical Investigations* for realist phenomenology’ en: *Seminarios de filosofía*, ed. Pontificia Universidad Católica de Chile, n° 17-18, Santiago de Chile, 2004-2005, pp. 133-190.
- ‘Kant und Brentano gegen Anselm und Descartes. Reflexionen über das ontologische Argument’ en: *Theologia*, Athens, 1985, pp. 3-30.
- ‘Zur Erkenntnis der Menschenrechte und ihrer axiologischen und anthropologischen Grundlagen’ en: *Wie erkennt man Naturrecht?*, Universitätsverlag C. Winter Heidelberg, 1998, pp. 65-108.
- “Is ‘Brain death’ actually death?” en: *The Monist*, 76, 1993, pp. 175-202.
- Escritos inéditos de lecciones magistrales: *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie und Ontologie der menschlichen Person*, Gaflei, semestre de verano de 2000, cap. 1.
- ‘Los fines y valores de la medicina’ en: *Anuario del centro de estudios humanísticos HUMANITAS*, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2002, pp. 89-111.
- Escritos inéditos de lecciones magistrales: *Über die Wahrheit*, Benden, semestre de verano de 2003.
- Escritos inéditos de lecciones magistrales: *Philosophy and Ethics of Medicine*, Benden (Liechtenstein), semestre de invierno de 2003, cap. 1-4.
- ‘Philosophy and Science in the Context of Contemporary Culture’ en: *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Theology. The Outlook for the Third Millennium. International Conference on Science and Faith, The Vatican, May 23-25*, ed. Saint Joseph’s University, Philadelphia, 2000, pp. 23-71

John CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, ed. The Catholic University of America, Washington, 1996, 313 pp. Edición castellana: *La interioridad de la persona humana*, trad. Virginia Díaz y Araceli Herrera, ed. Encuentro, Madrid, 2007, 365 pp.

— ‘The Dialectic of Autonomy and Theonomy in the Human Person’ en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, nº 64, ed. University of St. Thomas, Houston, 1990, pp. 250-258.

Antonio MILLÁN-PUELLES, *La teoría del objeto puro*, ed. Rialp, Madrid, 1990, 836 pp.

— *La estructura de la subjetividad*, ed. Rialp, Madrid, 1967, 421 pp.

— *El valor de la libertad*, ed. Rialp, Madrid, 1995, 305 pp.

Fritz WENISCH, *Die Philosophie und ihre Methode*, ed. Pustet, Salzburgo, 1976, 216 pp. Edición castellana: *La filosofía y su método*, trad. de Miguel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

Literatura secundaria de autores fenomenólogos

(Según orden alfabético)

Karl AMERIKS, ‘From Kant to Frank: The Ineliminable Subject’ en: *The Modern Subject: Conceptions of the Self in classical german Philosophy*, ed. State University of New York, Albany, 1995, pp. 217-230.

Damian FEDORYKA, ‘Authenticity: the dialectic of self-possession’ en: *Aletheia*, vol. V, ed. Peter Lang, Berna, 1992, pp. 215-236.

Kateryna FEDORYKA, ‘Certitude and the Contuition: St. Bonaventure’s Contribution to

- the Theory of Knowledge' en: *Aletheia*, vol. VI, ed. Peter Lang, Berna, 1994, pp. 163-197.
- Manfred FRANK, 'Is Subjectivity a Non-Thing, an Absurdity [*Unding*]?' On Some Difficulties in Naturalistic Reductions of Self-Consciousness' en: *The Modern Subject: Conceptions of the Self in classical german Philosophy*, ed. State University of New York, Albany, 1995, pp. 177-197.
- Hans-Eduard HENGSTENBERG, *Philosophische Anthropologie*, ed. Kohlhammer, 3ª edición, Stuttgart, 1996, 317 pp.
- Ismael MARTÍNEZ LIÉBANA, "Mente y cuerpo: esbozo de análisis fenomenológico" en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 2, ed. Universidad Complutense de Madrid, 2000.
- Paola PREMOLI DE MARCHI, 'The role of relationality in the actualization of the person' en: *Aletheia*, vol. VII, ed. Peter Lang, Berna, 2002, pp. 221-248.
- MARK ROBERTS, 'Dietrich von HILDEBRAND and St. Thomas Aquinas on Ideal Essences' en: *Aletheia* V, Berna-Lang, 1992, pp. 186-214.
- Gerhart SCHMIDT, *Subjektivität und Sein: Zur Ontologizität des Ich*, ed. Bouvier-Herbert Grundmann, Bonn, 1979, 182 pp.
- Dieter STURMA, 'Self and Reason: A Nonreductionist Approach to the Reflective and Practical Transitions of Self-Consciousness' en: *The Modern Subject: Conceptions of the Self in classical german Philosophy*, ed. State University of New York, Albany, 1995, pp. 199-215.
- Raquel VERA, *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*, ed. Fundación

- Universitaria Española, Madrid, 2005, 209 pp.
- ‘La intuición intelectual en Sto. Tomás *versus* filosofía creóntica’ en: *Cuadernos de Pensamiento*, nº 20, Madrid, marzo 2008, pp. 201-222.
- Michael WALDSTEIN, ‘Expression and knowledge of other persons’ en: *Aletheia*, vol. II., ed. International Academy of Philosophy, Irving, 1981, pp. 124-129.

Clásicos de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea

(Según orden alfabético)

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, int., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1994, 262 pp.
- *Metafísica*, int., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 2003, 582 pp.
- *Política*, trad. Manuela García Valdés, ed. Gredos, Madrid, 2004, 490 pp.
- San ANSELMO, *Proslogion*, trad. de Judit Ribas y Jordi Corominas, ed. Tecnos, Madrid, 1998, 55 pp.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, edición bilingüe latín-castellano, tomo I, trad. presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo O. P., ed. B. A. C., Madrid, 1947, q. 15.
- *Suma Teológica*, edición bilingüe latín-castellano, tomo II-III, trad. presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo O. P., ed. B. A. C., Madrid, 1959, q. 54.
- *Suma Teológica*, edición bilingüe latín-castellano, tomo III, trad. presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo O. P., ed. B. A. C., Madrid, 1959, q. 76, 79, 85, 87, 94
- *Suma Teológica*, edición bilingüe latín-castellano, tomo IV, trad. presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo O. P., ed. B. A. C., Madrid, 1954, I-I, q. 14-15.

- *Suma Teológica*, edición bilingüe latín-castellano, tomo IV, trad. presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo O. P., ed. B. A. C., Madrid, 1954, I-II, q. 5-6, 80.
- *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe latín-castellano, tomo I, ed. B. A. C., Madrid, 2001:
 - De veritate*, trad. Gabriel Ferrer Aloy O. P., a. 1-2 y 10;
 - De anima*, trad. Donato González- Reviriego O. P., q. 15 y 19.
- *De veritate*, 19, trad. de José Ignacio Murillo (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999)
- *Suma contra gentiles*, vol. II, ed. B. A. C., 2ª edición, Madrid, 1968, libro III, cap. 60 y 91.

Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 1973, 278 pp.

- *Versuch über die Erkenntnis. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil; erweitert und neu eingeleitet von Francisca Mayer-Hillebrand*, ed. Felix Meiner, Hamburgo, 1970, pp. 145-157. Edición castellana: 'Breve esbozo de una teoría general del conocimiento' en: *opuscula philosophica*, 1, ed. Encuentro, trad. de Miguel GARCÍA-BARÓ, Madrid, 2001, 51 pp.

R. DESCARTES, *Méditations*, Oeuvres de Descartes, tomo IX-1, publ. Charles Adam y Paul Tannery (AT), Paris, 1982, 252 pp. Edición castellana: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. y notas por E. López y M. Graña, ed. Gredos, col. Clásicos, nº 3, Madrid, 1987, 211 pp.

Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es: metapsychologische Schriften*, ed. Fischer Taschenbuch, 6ª edición, Frankfurt am Main, 1992, 354 pp. Edición castellana: *El yo y el ello: y otros escritos de metapsicología*, trad. Ramón Rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres, ed. Alianza Editorial, Madrid, 1996, 221 pp.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Felix Meiner, col. Philosophische Bibliothek,

- Hamburgo, 1998, 995 pp. Edición castellana: *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas, ed. Alfaguara, Madrid, 1998, 694 pp.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Schriften, vol. VII, ed. Suhrkamp, 13ª edición, Frankfurt am Main, 1996, pp. 107-302. Edición castellana: *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana-Villagrasa y Manuel García Morente, ed. Sígueme, Salamanca, 1994, 199 pp.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Immanuel Kant Schriften, vol. XII, ed. Suhrkamp, 9ª edición, Frankfurt am Main, 1995, 332 pp. Edición castellana: *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, ed. Alianza, Madrid, 1991, pp. 399-690.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können; Prolegómenos: a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. de Mario Caimi, edición bilingüe, ed. Istmo, Madrid, 1999, 387 pp.
- Søren KIERKEGARD, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Gesammelte Werke, trad. del danés por Hans Martin Junghans, ed. Gütersloher Mohn, Aachen, 1982, 2ª parte: 2ª sección, cap. 1 y 2.

Otros autores y obras

(Según orden alfabético)

- Stéphane AGULLO, *Idealité et réalité dans les RECHERCHES LOGIQUES de Husserl*, archivo de tesis defendidas en la IAP, BERN, 2002, 314 pp.
- José María ALEJANDRO ‘Gnoseología de lo universal en Suárez’ en: n° extr. de *Pensamiento* en el centenario de Suárez, Madrid, 1948, pp. 425-448.

J. María BENAVENTE BARREDA, *El sujeto de conocimiento en Nicolai Hartmann* (tesis doctoral), UCM, Madrid, 1972, 46 pp.

Martin BUBER, *Ich und Du*, ed. Schneider, 11ª edición, Heidelberg, 1983, 162 pp.
Edición castellana: *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz, ed. Caparrós, colección Esprit, 4ª edición, 2005, Madrid, 117 pp.

Francisco CANALS VIDAL, 'La analogía como vía de síntesis' en: *Tomás de Aquino: un pensamiento siempre actual y renovador*, ed. Scire Selecta, Barcelona, 2004, pp. 231-246.

Emerich CORETH, *Was ist der Mensch?: Grundzüge philosophischer Anthropologie*, ed. Tyrolia, 4ª edición, Innsbruck, 1986, 181 pp. Edición castellana: *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, trad. Claudio Gancho, ed. Herder, 6ª ed., Barcelona, 1991, 268 pp.

Miguel GARCÍA BARÓ, 'El problema de la existencia del otro: con especial referencia a las investigaciones de EDITH STEIN acerca de la endopatía' en: *El Olivo*, IX/21, 1985, pp. 111-134.

Juan José GARCÍA NORRO, 'El conocimiento de sí mismo: reflexiones sobre *De anima*, III, 2' en: *Realidad e irrealidad: Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, ed. Rialp, Madrid, 2001, pp. 89-104.

Carlos DÍAZ, *Introducción a la fenomenología*, ed. Zero, serie V, nº 20, col. 'Lee y discute', 2ª edición, Madrid, 1973, 54 pp.

Pablo DOMÍNGUEZ, 'El trasfondo ontológico en la formalización de los primeros principios' en: *Lógica y filosofía*, col. **M**STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA 1, ed.

- Facultad de Teología de S. Dámaso, Madrid, 2005, pp. 241-242.
- ‘La analogía en la abducción’ en: *Jornada sobre la analogía*, Presencia y Diálogo, Madrid, 2006, pp. 43-56.
- Henry ELKIN, ‘Towards a developmental phenomenology: transcendental-ego and body-ego’ en: *Analecta Husserliana*, vol. II, ed. Reidel, Dordrecht-Holland, 1972, pp. 258-266.
- Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *El misterio del conocimiento: Jaime Balmes y la ‘Filosofía trascendental’* en: Cuadernos de Espiritu, 3, Barcelona, 1993, 160 pp.
- Joaquín FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, ed. EUNSA, Pamplona, 1998, cap. III.
- Urbano FERRER, *La autodeterminación y sus paradojas: diálogo entre el pensamiento anglosajón actual y los autores clásicos*, Servicio de Publicaciones de Universidad de Murcia, 1996, 1ª y 2ª partes.
- Karen GLOY, *Bewußtseinstheorien: zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewusstseins*, ed. Karl Alber, Friburgo-Munich, 1998, 1ª parte: cap. I; 2ª parte: cap. I, V y VI.
- Ludger HÖLSCHER, *The reality of the mind: St. Augustine’s Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*, ed. Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986, 342 pp.
- Emmanuel LEVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, ed. Fata Morgana, Montpellier, 1972, 122 pp. Edición castellana: *El humanismo del otro hombre*, trad. Graciano González R. Arnáiz, ed. Caparrós, 2ª edición, col. Esprit, Madrid 1998, 115 pp.

- Eduard MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, ed. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, 347 pp.
- P. MOLLARET y M GOULON, 'Le coma dépassé: mémoire préliminaire' en : *Revue neurologique*, tomo 101 (1), 1959, pp. 3-15.
- G. E. MOORE, 'The Refutation of Idealism' en: *Mind*, vol. 12, nº 48, octubre de 1903, pp. 433-453. Edición castellana: 'Refutación del idealismo' en: *excerpta philosophica*, 1, trad. Miguel García-Baró, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1991, 38 pp.
- Patricia MOYA, *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, ed. EUNSA, Barañáin/Navarra, 1994, 296 pp.
- Juan Manuel NAVARRO CORDÓN, 'El concepto de trascendental en Kant' en: *Anales del seminario de metafísica*, nº 5, ed. Universidad Complutense de Madrid, 1970, pp. 7-26.
- Juan Miguel PALACIOS, 'Sobre la esencia de la libertad' en: *Torre de los Lujanes* (boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País), nº 32, 1996, pp. 27-36.
- Elena POSTIGO SOLANA, *Il concetto filosofico di morte e la morte encefalica: Ricerche empiriche e bioetiche*, ed. Vita e Pensiero, Milán, 2004 (de próxima publicación).
- Peter SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person: von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, ed. Karl Alber GmbH, Friburgo-Munich, 1994, 276 pp.
- Armando SEGURA, 'La dinámica del entendimiento' en: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, director Abelardo LOBATO, ed.

Edicep, Valencia, 1994, pp. 530-568.

E. G. SHELLEY, 'Ethical Guidelines for Organ Transplantation' en: *JAMA*, 1968, vol. 5, n° 6, Aug. 5, pp. 341-342.

Stamatios TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne?* ed. Armand Colin, Paris, 1999, 3ª parte.

J. YOUNGNER, MD; C. SETH DANDEFELD, MD; Claudia J. COULTON, PhD; Barbara W. JUNKNIALIS, MA; Mark LEARY, MD, 'Brain Death' and Organ Retrieval: a cross-sectional survey of knowledge and concepts among health professionals' en: *JAMA*, 1989, vol. 261, n° 15, Abril 21, pp. 2205-2210.

Real Decreto 2070/1999, BOE, n°3, por el Ministerio de la Presidencia, 4 enero 2000, pp. 179-188.